المركز القومى للترجمة



المشروع القومى للترجمة

جينيفر م. ليمان

تفكيك دوركايم

نقد ما بعد بعد بنيوي

ترجمة: محمود أحمد عبد الله   مراجعة: محمود الكردي

تقديم: محمد حافظ دياب



2085

تفكيك دوركايم
نقد ما بعد بعد بنيوي

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: فيصل يونس

- العدد: 2085
- تفكيك دوركايم: نقد ما بعد بعد بنيوى
- جينيفر م. ليمان
- محمود الكردى
- محمد حافظ دياب
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:

Deconstructing Durkheim: A Post-Post-Structuralist Critique
By: Jennifer M. Lehmann

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

تفكيك دوركايم

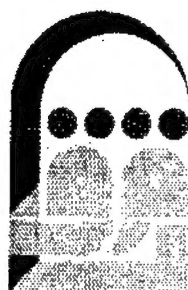
نقد ما بعد بعد بنيوي

تـأليـف : جينيفر م . ليمان

ترجمة : محمود أحمد عبد الله

مراجعة : محمود الكردي

تقديم : محمد حافظ دياب



2013

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

ليمان - جينيفرم .
تفكيك دوركايم : نقد ما بعد بعد بنيوى
جينفر م . ليمان -، ترجمة : محمود أحمد عبد الله
مراجعة : محمود الكردى؛ تقديم: محمد حافظ دياب .
ط١، القاهرة ، المركز القومى للترجمة ، ٢٠١٣
٣٨٠ ص ، ٢٤ سم
١ - الاجتماع ، علم.
٢ - دوركايم ، إميل ١٨٥٨-١٩١٧ .
(أ) - عبد الله ، محمود أحمد (مترجم)
(ب) الكردى ، محمود (مراجع)
(جـ) - دياب ؛ محمد حافظ (مقدم)
(د) - العنوان ٣٠١

رقم الإيداع ٢٠١١/٢٠٨٧٩
الترقيم الدولى : 978-977-704-881-1
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

الجزء الأول

الوجود الاجتماعي عند دوركايم

تقديم الترجمة

درس دوركايم والنص اليتيم

ما الذي يغري باستعادة النقاش مجدَّدا حول إميل دوركايم؟ تراه قرب مرور قرن على رحيله؟ أم بسبب اقتران اسمه عادة بالبدايات الحديثة لعلم الاجتماع ومحاولة تأسيس معماره؟ أم هي الظروف التي يكابدها في الحاضر هذا العلم؟

والأمر هنا يتعلق بالتفكير في علم الاجتماع باعتباره سعيا دوبا لاستبصار الشأن الإنساني وتحريره، خاصة إذا كنا لن نغفل أن حيثيته لا تقتصر على مجرد مرمى علمي، بل تلحقها بفاعلية اجتماعية، تطرح أمامها مهمة الإسهام في ترشيد حركة المجتمع، كي يضحى استمرارًا فكريا لأنشطتها.

إضاءة

يمكن القول: إن البداية الحديثة لهذا العلم ترجع إلى القرن التاسع عشر، حين تشكلت اهتماماته البحثية ومواقفه الأيديولوجية بفعل أفكار عصر التنوير الذي ساد في أوروبا في القرن الثامن عشر، ومهّد بمنطلقاته العلمانية وتوجهاته السياسية الوضعية، الطريق لقيام الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان وترسيخ العقيدة البرجوازية، سواء على مستوى الفكر (حق التملك الفردي الذي ينظمه القانون الوضعي القائم على التعاقد الاجتماعي)، أو السلوك (التربية المتحررة للمواطن الأوربي

الحديث)، أو السياسة (الدولة الحديثة بمقوماتها الدستورية الوضعية وتوجهاتها الليبرالية).

وتواتر تطور هذا العلم مع تحولات المجتمع الأوربي، ومؤازرة ظواهر تشكله الاجتماعي والاقتصادي والسياسي (تفكك العلاقات الإقطاعية التقليدية، وتكون الطبقات، وانتظام المصالح في أحزاب واتجاهات الرأي العام في أفكار وتيارات...). وترافق مع رهانات هذا المجتمع (الثورة الصناعية، وحركة الاستعمار، احتدام الصراع الطبقي، والنضالات العمالية والاجتماعية، أزمة الحداثة، والوعي الاجتماعي الإنساني والبيئي مؤخرا)، وحاول تلبية احتياجاته في التوفيق بين حرية الأشخاص واستقرار المجتمع.

ويشار هنا إلى أن نشوء علم الاجتماع قد اتخذ شكل صراع حول شرعيته، سواء على المستوى العلمي أو الديني أو السياسي أو الأيديولوجي. فعلى المستوى العلمي، نحا هذا الحقل المعرفي تجاه بحث دءوب عن دور ومكانة علميين، تحفهما ولادة عسرة محفوفة بأمومة الفلسفة، وتنازعها طرائق سابقة من الخطاب الاجتماعي، لم تعد قادرة على استبصار التحولات التي طرأت على المجتمع الأوروبي (ميلاد المجتمع الصناعي، وتطور نمط الإنتاج الرأسمالي، وتبلور الدولة الحديثة، والتحول العلماني من الطور قبل الصناعي إلى الطور الصناعي، ومن الريفية إلى الحضرية، ومن التقليد إلى الحداثة)، وهي تحولات تطلبت معارف جديدة لا يمكن إدراجها في الأطر المفهومية السابقة.وقد حدت به هذه الملابسات إلى أن يتقرب إلى الحقول العلمية، يحمي بها كيانه باعتبارها "العتبة الأخيرة لنمو الذهن الإنساني" بتعبير أوجست كونت، وأدى تبنيه إلى تحدي الشرعية العلمية، وإلى تحييد علّة وجوده من بحث في الإنسان والمجتمع إلى سعي جهيد عن تدليل لرشده العلمي، فطفق يرتق علاقاته بمماهاة منهجية مع علوم الطبيعة "الصحيحة"، ويقود تيار الحداثة الناشئة، وكأن عليه أن يستمد شرعية وجوده من قدرته على التشبه بها وتمثلها، فكان أن نحت له دورا يميل إلى المحافظة والتبشير؛ فأفرز وضعية نظرية ومنهجية، زيّفت إلى حد كبير دوره الطليعي بصفته علما نقديا.

وعلى المستوى الديني، بدأ الجدال مع السلطات الدينية حول دور الدين في تشجيع العلم أو تعويقه، مع تقسيم أوجست كونت للفكر إلى ديني وميتافيزيقي ووضعي، جاعلا من الفكر الديني والميتافيزيقي مرحلتين سابقتين على المرحلة العلمية، يتلوهما في اعتقاده تغلغل النظرة العلمية الوضعية في الفكر الاجتماعي.

وتزايدت حدة هذه السلطات مع أفكار الداروينية الاجتماعية حول التطور والإرتقاء والانتخاب الطبيعي والصراع من أجل البقاء بين الكائنات، ومع اليوجينية وما قدمته عن توارث الاستعدادات الفطرية والعبقرية الوراثية وتحسين النسل، مما وفر بعد ذلك أساسا نظرياً صالحا للنازيين في ألمانيا والفاشيست الإيطاليين، و لموجات العنصرية الجديدة، ودعم البقاء للأصلح في ظل سيادة منطق السوق.

وإحدى النتائج المترتبة على ذلك، هي أن الظواهر أو الأحداث لا تحكمها أو تنظمها قوى فوق طبيعية، بل يمكن معالجتها على نحو علمي، بما يشير إلى قطع الصلة بالتمثيل الديني المعتاد للعالم الاجتماعي، ويجعله يبدو وكأنه يجازف بلخبطة نظامه الطبيعي الذي خلقه الرب، ولم تهدأ حدَّة هذا الصراع في أوربا إلا في القرن العشرين، حين انتقل زمام السلطة إلى المؤسسات السياسية والاقتصادية.

أما على المستوى السياسي، فالملاحظ أن علم الاجتماع قد تطور منذ القرن التاسع عشر، حين أتاحت له أنظمة الدول الأوربية قدرا من الاستقلال، إنطلاقا من أن المعرفة الاجتماعية العلمية تعدُّ مصدراً للقوة، لا تستطيع السلطات السياسية أن تغفله، بالنظر إلى إمكان توظيف هذه المعرفة في تعزيز شرعيتها، وإضفاء سمة علمية على ممارستها، وإن أثر ذلك في تراوح توجهات هذا العلم ما بين محاولة فضح رهانات هذه السلطات وتعريتها، أو بقائه بوصفه علماً مسالمًا يقنِّع وجهه بخطاب استنكاري، يكتفي فيه بالتنديد بهيمنتها.

وعلى المستوى الأيديولوجي، فإن ارتباط نشوء هذا العلم بالمسألة الاجتماعية، عبَّر عن نفسه في صورة صراع عنيف بين الوضعية من ناحية والاشتراكية العلمية من ناحية أخرى، مما أدى إلى تكريس تقاليد أكاديمية نقيضة، توزعت بين محافظة سادت

أساسا في الولايات المتحدة الأمريكية، وأخرى راديكالية تبنتها بلدان الدول الاشتراكية.

ولعل مدرسة فرانكفورت النقدية، التي ظهرت في ثلاثينيات القرن الماضي، تمثل نقلة في تحرير التقليد الراديكالي السوسيولوجي من التأويل الستاليني الناجز، عبر مهمات التزمت بها: أولها، الكشف في كل نظرية سوسيولوجية عن المصلحة الاجتماعية التي ولدتها وحددتها، وناقشتها في ضوء المصالح الاجتماعية التي أنتجتها. وثانيها، أن تظل هذه النظرية على وعي بكونها لا تمثل مذهبا خارج التطور الإجتماعي التاريخي، فهي لا تطرح نفسها باعتبارها مبدأ مطلقًا خارج صيرورة الواقع، والمقياس الوحيد الذي تلتزم به هو كونها تعكس مصلحة الأكثرية الاجتماعية في تنظيم علاقات الإنتاج. وثالثها، يقوم على التصدي لمختلف الأشكال اللامعقولة التي تحاول المصالح الطبقية السائدة أن تلبسها للعقل، وأن تؤسس اليقين بها.

الأزمة

على أن معاينة الظروف المؤطرة لعلم الاجتماع في الوقت الحاضر، تنطوي على إشكالية مركبة لها وجوه عدة، تتصل بوهن دلالته، ودعاوى تجاوزه، وقلة مردوداته في قراءة الراهن، مع تآكل المعايير العلمية لنشاطه الأكاديمي، واصطباغها على نحو متزايد بالبيروقراطية والسوق، والتباين الذي يتزايد وضوحه لدى مشتغليه بين دور الخبير ودور الباحث، وكلها وجوه تضافرت معا، فجعلت مشهده ملتبسا ومهددا بالصعاب، رغم ما تشي به النظرة السطحية من توسع نطاقه، وخروجه من الساحة الأكاديمية إلى عالم الجماهير الأوسع، عبر بحوث الاستطلاع والاتجاهات الموجهة لأغراض دعائية أو إعلانية أو سياسية.

وثم في المشهد الراهن ما يوحي بتزايد التشكيك في قدرة هذا العلم على استيعاب متغيرات العصر؛ حيث لم يستطع أن يتنبأ بسقوط المعسكر الاشتراكي، أو

انتعاش الصحوة الإسلامية، وعدم إمكانية مواجهة مشكلات هذا العصر (الصدامات العرقية، وتصاعد التسلح، والزيادة السكانية، وتلوث البيئة، والفقر المتوطن، والعنف اليومي...)، أو في المجمل عدم استطاعته استبصار الشأن الإنساني وتحريره، مع تصاعد رهانات تشكيل عالم جديد، وتزايد فتح رأس المال لبقية مناطق العالم، مما أدى إلى خلق أنظمة متعددة للحقيقة الاجتماعية، وتكريس علاقة ملتبسة بين سلطة المعرفة وسلطة الاقتصاد والسياسة القائمة في مراكز النفوذ والمال ومؤسساتها. واستتبع ذلك ما يدور حول إدماج هذا العلم بوصفه هندسة اجتماعية، والنظر إليه بوصفه علمًا للتدخل السريع في الأزمات، أو قصر ترويج "بضاعته" على مجرد تأييد مواقف سياسية أو الاشتغال بالجدال الحزبي، واستطلاعات الرأي العام، وتقديم المشورة في مجالات شخصية كالعلاقات الزوجية واختيار المهنة وتنشئة الطفل، وقضاء وقت الفراغ، وتقليص مساهمات المشتغلين به في عملية رسم السياسات.

ونبادر هنا بالتعرف على المواقف أو ردود الأفعال التي تواجه عالم الاجتماع وبخاصة ما يتصل منها بالخطابات المؤازرة للعولمة، والتي تقلل إلى حد كبير من أهمية النظرية الاجتماعية، حين تنظر إليها بصفتها "إرهابًا للحقيقة"، وتعاديًا في الأساس بناء هيكل نظري متماسك لها، لكي تحاول توظيفها في خدمة أطروحات إلحاقية، مثل الداروينية الاجتماعية بما تفرضه من اصطفاء غير أخلاقي، والغائية بوصفها تاريخًا هندسيًا مرسومًا سلفا، والإمبريالية الناعمة للمعلوماتية في إطار احتكار العولمة، والتي توظفها من أجل تحديد أشكال إعادة إنتاج الاستقطاب على صعيد عالمي.

ويبرز التقليل من أهمية النظرية الاجتماعية جليًا لدى صموئيل هنتنجتون **S.Huntington**، حين يذكر في مقدمة إحدى أعماله:"إن هذا الكتاب لا يهدف إلى أن يكون عملا في علم الاجتماع، وإنما تفسيرا لتطور السياسات الكونية بعد الحرب الباردة"(١). وفي موضع آخر، يصف أحد أعماله بأنه: "لا يعدُّ نظرية اجتماعية ولا تاريخا، بل هو شيء بينهما، فهو عمل تفسيري في المقام الأول ...؛ لذا فربما لا يحظى برضا المنظرين الاجتماعيين ولا المؤرخين، فهو لا يقدم ما يقدّره الأولون من تعميمات،

ولا ما يفضله الآخرون من عمق"[٢]. كذلك يبدو أن هناك ما يشبه الاتفاق بين المشتغلين بعلم الاجتماع، ممن كرسوا جهدهم في دراسة الظرف العالمي، على أن التراث الرئيسي لنظريته لم يعد يلائم مهمة النقاش الراهن المتنامي حول العالم، بمثل ما تحدث عنه إيمانويل فالرشتاين E. Wallerstein ، حين ذكر: "أن التحليل الراهن للنظم الاجتماعية هو احتجاج على الطرق التي تشكل بها البحث الاجتماعي العلمي منذ بدايته في منتصف القرن التاسع عشر"[٣].

ولو انتقلنا من هذه المواقف، على ضوئها، إلى محاولة التعرف على مردودية هذا العلم، فسوف تواجهنا المؤشرات التالية:

١- عدم استقرار حيثيته العلمية، فيما تبدو مسيرته أقرب إلى المواجهة المستمرة مع مسألة علميته، بالنظر إلى ما سجله بيير بورديو من أن :" رفض المعرفة وتوهم معرفة فطرية يتواجدان متجاورين في علم الاجتماع، بدل أن يتعارضا، سواء عند الباحثين أو لدى المطبقين له"[٤]. يؤكد ذلك تراوحه بين تعزيز رفضه البروتوكولات العلمية للعلوم الطبيعية بوصفها مرجعاً له، انطلاقاً من اختلاف القوانين المجتمعية عما هو عليه في مجالات الطبيعة، حيث الإنسان هو صانع تاريخه، وبين تمسكه بالتقليد الدوركايمي المرتكز على نزعة وضعية تتشبه بظواهر الطبيعة.

وفي محاولة لحسم هذه المراوحة، بدت إعادة المراوحة في المنطق الحتمي القائم على مبدأ السببية، فيما يتعلق بتطور نظريات المجتمع، وتعريف نظريات الأفعال الفردية والاجتماعية. وقد تلازمت هذه الإعادة مع عمليات ثلاث لا يمكن التقليل من أهميتها: محاولات استبعاد ما أطلق عليه السرديات الكبرى للتاريخ والاعتراف باحتمالية الوقائع الاجتماعية، وتأكيد تعددية العوالم وأشكال الحياة الاجتماعية، والاعتراف بوجود أشكال جديدة من المعرفة تتميز عن تلك التي يطلق عليها معرفة علمية. وقد أدت هذه التطورات إلى إعادة تعريف العلاقات بين الموضوعية والتمثيل، الموضوع والشيء، وتصاعدهما إلى التشكيك في حيثية الحقيقة العلمية لعلم الاجتماع ذاتها.

٢- ظهور اقتصاد جديد للمعرفة، يتميز إطارها الحالي بتغيير علاقاتها نحو الشمول، واستتباع سرعة ظهور وزوال وتجديد المعارف ذاتها بوصفها مظهراً لهذا التغيير، وهي عملية تتلازم مع تعددية الدعم التكنولوجي الذي يكبر ويظهر ويطور الوظائف الإدراكية الإنسانية، ويتراود مع حال الذاكرة والتخيل والبصيرة وأنماط التفكير. كما تنامت أشكال جديدة للوصول إلى المعلومة، وهو ما أدى راهنا إلى تواتر ظهور مساحات مفتوحة ومتدفقة للمعرفة، واقتصاد جديد لها، يميزه عدم وجود حدود ناجزة للمعارف، في سبيله لتغيير الشروط التي كانت مشكلة العالمية تطرح نفسها خلالها.

٣- صعود النفعية الاجتماعية، ويُؤَشَّر لها بالاتجاهات التي تستهدف إخضاع علم الاجتماع للمطالب النفعية الاجتماعية والسياسية، التي تزداد كثافتها راهنا بفضل انتشار أفكار الفعالية الذرائعية وأشكالها التنظيمية، مع ما ينطوي عليه تصاعد هذه الأفكار ضمنيا على تشجيع ما يسمى "البحوث التطبيقية" والبحوث المتصلة بالسياسات، على حساب "البحوث الأساسية".

٤- تزايد الانقسام في ميادين علم الاجتماع، وهي ميادين صيغت في حدود تخصصات مدرسية، ووسط حركات من التفرغ والاستقلال النسبي، وظهرت وليدة تنوع الطلب على المعرفة الاجتماعية، واتساع النطاق المهني للمشتغلين بهذا العلم، ومحاولة اللحاق بمستجدات العصر، ساعد عليها ما تشي به النظرة السطحية من توسع نطاقه، وخروجه من الساحة الأكاديمية إلى عالم الجماهير الأوسع، عبر بحوث الاستطلاع ودراسة الاتجاهات الموجهة لأغراض دعائية أو إعلانية أو سياسية.

وتواجد في الحاضر ما يقرب من خمسين تخصصا سوسيولوجيا، لدرجة أصبحت فيه أشبه "بالطوائف" العلمية، بما قد يجيز النظر إلى هذا العلم "بوصفه تخصصاً مشوَّشاً" وفق تعبير ماكس هوركهايمر الذى أطلقه في ثلاثينيات القرن الماضي. ومن شأن هذه القسمة، أن تباعد ما يوحد غاياتها في مقاربة الشرط الإنساني، تحليلا وتفسيرا أو تنبؤا، سواء على مستوى المعنى أو الصلاحية، لا على أنها مجرد مناطق تختص كل منها بدراسة موضوع بعينه.

٥- تحوهُل منظومته المصطلحية في حاضر العولمة إلى عالم من حمولات متباينة، تمتلك المفاهيم والتصورات في إطاره التباسها ومدلولها المراوغ، وتشجع على توظيفها في مجالات بوليميكية، وهو ما تؤشر له بالأخص مجموعة من المفاهيم المتصلة بالعولمة (آلية السوق، وإعادة الهيكلة، وحقوق الإنسان، والشراكة، ونهاية التاريخ، وصراع الحضارات، وحرية الأديان، وحق الأقليات، والمجتمع المدني، وتداول المعلومات...).

وقد يشار هنا كمثال.. إلى مصطلح "المجتمع المدني"، الذي وظِّف لإضفاء شرعية على ممارسات السلطة، بوصفه مصطلحًا أمريكيًا الأصل، يجد مرجعيته في "أيديولوجيا التوافق"، على معنى قبول جوهر مبادئ اقتصاد السوق وممارسة الديموقراطية التعددية الانتخابية فحسب دون غيرها، مع افتراضه ضمنيا عدم الاهتمام بالدولة، لأنها تضع حدودا لممارسة "الحرية"، تلك التي تضحى بدورها، على نحو عملي، حرية المبادرة في إطار العلاقات الرأسمالية، ناهينا عن أن الدعوة إلى رفع شأن وتقدير منظمات المجتمع المدني، ترسي قبول شرعيتها وصلاحية ممارساتها بالجملة، رغم أنها لا تعدو كونها حزم وصل توظفها القوى الإمبريالية(٥).

وهكذا يتم تشظي المفاهيم السوسيولوجية، في إطار ما يشير إليه بيير بورديو بتوسيع نطاق "السوق اللغوي الكوني"، بما يشمله من احتكارات وعلاقات قوى وأشكال من السيطرة لها منطق نوعي، يسعى نحو تشميل التصورات التي تبني الوعي بالآخر، بل والعالم ومعرفته، بما يعنيه ذلك من إغفال للخصوصيات وإهمال الحدود(٦).

٦- طغيان الفكر التكنوقراطي، الذي يرى اعتبار الإحصاء كافيا للتحليل، وهو ما تبدو فيه عقلانية النتائج المستخلصة محدودة، لكونها لا تتواجد في مجال حرّ للفعل والنشط، لأن حدودها مسيجة بالمعلومات المتوفرة لمن يمتلك وسائل توظيفها.

والأمر هنا يتعلق بعدم ملاءمة فرضيات الارتباط الإمبيريقي السطحي بين الظواهر (مثل الارتباط الجزئي، أو الارتداد المضاعف ...)، التي قد يتراءى أنها مماثلة في خلق ارتباط وهمي من المتغيرات، ناهينا عن التناقض الجليّ مع الأساليب التحليلية المعقدة التي أتت بها الهندسات اللاإقليدية وأزمة الفيزياء الدقيقة وثورة المعلومات، حين

أعادت النظر في البديهيات العقلية القائمة على فرضيات ذاهبة بمعنى اليقين من المقدمات "البديهيات" إلى الاستنتاجات.

٧- تدني أخلاقيات البحث الاجتماعي، مع ارتباط مشتغلين عديدين لهذا العلم بالمؤسسات الحاكمة والصفوة. وثمة شواهد حالّة توحي بتدني هذه الأخلاقيات، يقف على رأسها تقنيع مصادر الحصول على المعلومات، أو تسويقها، بفعل تزايد عمليات التجسس وقرْصنة هذه المعلومات. وزاد من هذا الطابع اللاأخلاقي، تنامي "مافيا" نشطة ذات خبرة في مجال البحوث الاجتماعية، ممثلة في مراكز بحثية ودور نشر مدعمة من جهات بعينها لها مصالحها(٧).

لنحاول الآن، وبعد استعراضنا لمواقف وأوضاع علم الاجتماع، أن نتلمس سبل استعادة دوره في استبصار الشأن الإنساني وتحرره، وهو ما لا يتم خارج إطار علاقته بالفلسفة، باعتبارها صاحبة القدرة على الخيال في استكشاف الثغرات الدقيقة والفضاءات غير القابلة للقياس، وبأكثر من مجرد إعمال مهارته العلمية، والتي جعلت عديداً من المشتغلين به أقرب إلى "مدققي حسابات"، وإن بدا القصد تعريف علم الاجتماع كلية بمصطلحات الفلسفة، أو انتقاص قيمته في نظر حكم أخذ عنه مما ينأى به، بأن نسحب عنه حق التفكير اعتمادا على ذاته، وهو ما يشي بتجنب الوقوع، بالموازاة، في شراك خيار آخر مزدوج، يقع بين سوسيولوجيا خالية أو طافحة بالفلسفة، وفلسفة خالية أو طافحة بالسوسيولوجيا.

ذلك أن الفلسفة هي التي يمكن أن تحرِّر بصيرة هذا العلم، حين ترفده بالنظريات والمفاهيم والأفكار، وتشجع الفحص النقدي لقضاياه الأساسية، وتطرح تساؤلات بخصوص صوابيته بوصفه علماً، خاصة مع تواتر تساؤلات جديدة حول لغته وإنتاج حججه وقواعد خطابه النظري، مما يمهد لإنعطافة معه في نفس المشروع الواحد.

وإذا كنا لسنا في وارد مراجعة نقدية شاملة لما قدمه علم الاجتماع في مصر، فقد يمكن هنا استحضار أهم المحطات في مسيرته، عبر النقاط العجلى التالية:

– قيام الشيخ محمد عبده بتدريس مقدمة ابن خلدون لطلبته في "مدرسة دار العلوم الخديوية" عام ١٨٧٨، ليخلفه الشيخ حسين المرصفي، ثم أعقبه اهتمام من الزعيم مصطفى كامل باشا بهذا العلم، وتحريره مقالات حوله بجريدته (اللواء) عام ١٩٠٤، وتواتر وهم العلموية Scientism في نزعة شبلي شميل الداروينية.

– حضور هذا العلم بوصفه مادة دراسية بمدرسة الحقوق بالجامعة الأهلية عام ١٩٠٨، في سياق عملية تقليد، لا بفعل عملية تاريخية موصولة، وتاليا مع إنشاء الجامعة الأمريكية منتصف العشرينيات، ثم الجامعة الإقليمية، ليرفده تأسيس المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية منذ عام ١٩٥٦، وبعده معهد التخطيط القومي.

– جاء التوسع في إنشاء أقسام الإجتماع، بوصفها ذريعة لظهور أعمال مدرسية قدمتها "جماعة علم الاجتماع المعاصر"، حين ترجمت نصوصا سوسيولوجية ثانوية، وبمستويات متفاوتة من الدقة والجودة، دون ترجمة الأعمال التأسيسية.

– حتى سبعينيات القرن الماضي، راوح العلم بين التقليدين الفرنسي والأنجلوسكسوني، ووقع في تحقيبات أعْلت من بعض تخصصاته على حساب أخرى، بما لا يمكنه من تحقيق تراكم معرفي.

– بعدها، راوح بين توجهات ثلاثة: توجه راديكالي تصاعد مع تنامي المواجهة مع الاستعمار، وتبلور الطبقة العاملة، وإن توقف في الغالب عند ماركسية الأربعينيات الستالينية. فلم يفرز توجها ديناميا في دراسة المجتمع المصري. وتوجه قومي تبلور مع فوران الصيغة القومية منذ الستينيات ليصل إلى المناداة بتأسيس علم اجتماع عربي، وإن شحبت هذه الدعوة مع عجز مشروعها سياسيا عن تجاوز الدولة القطرية، وعدم قطعه اجتماعيا مع العصبيات المحلية والولاءات القبلية، وفشله اقتصاديا في صوغ خطة ملموسة لتحقيق التنمية. وتوجه إسلامي، تنامي مع طموحات الوفرة النفطية، وتزايد "بدونة" الثقافة العربية، وتصاعد استراتيجيات الصراع الحضاري، وتراجع الأفكار الماركسية والقومية.

وما دامت تعلة البحث عن مشهد علم الاجتماع في مصر تمتلك مشارطتها في وضع السياق المتفاعل معه في الاعتبار، فقد يمكن القول بأن الإلحاق، وهو الأسلوب الذي ميَز علاقة الدولة به، مارس دورا ملحوظا في ركن الاهتمام به، حين أخضعت برامج التنمية لأساليب الإجراء التقني والقرار الفوقي والتمركز البيروقراطي، وعدم توفير شروط ربطه بالتنمية، بأن يقوم بدور الناقد اليومي لبرامجها، ما أدى إلى فشل هذه البرامج، وعجزها عن تلبية المتطلبات الأساسية للجماهير، واستتباعا إضعاف فعاليات هذا العلم وتقزيمها، خاصة مع تدخل الدولة في منع طروحات علمية له عن الأقباط والانتخابات، وإيقاف بعضاً من مشروعاته البحثية (بحث الروح المعنوية للجنود المصريين عقبة هزيمة ١٩٦٧، وبحث أحداث تمرد الأمن المركزي عام ١٩٨٦، وبحث موضوع السلوك الجنسي عام ١٩٩٣، وبحث استطلاع رأي الملاك والمستأجرين حول تعديل العلاقة بينهم في الأراضي الزراعية عام ١٩٩٧ ...)، وإن جاز القول بإسهامه، إلى هذا الحد أو ذاك، في انفتاح الثقافة المصرية على تقنيات البحث الميداني والمسح الاجتماعي والتوصيف وصوغ النماذج المعرفية، لكن المحصلة كانت تراجع دور هذا العلم، من حيث إسهامه العلمي أو المجتمعي، ليضحى الميراث في المجمل ثقافة اجتماعية مسطحة، اكتفت بما تناقلته من رغوة المصطلحات والقضايا المنفصلة عن سخونة وتشابك هموم مجتمعها، حين لم تحمل في عنقها غنى التجاوز وعبء الالتزام وإرادة التحرير، وتلك بعض من بداهات علم الاجتماع.

ثنائيات دوركايم

ولعل هذه الجردة النقدية العجلى لتراث علم الاجتماع، تشكل منطلقا لمقاربة ما قدمه إميل دوركايم E.Durkheim (١٨٥٨ –١٩١٧) ، اعتبارا من أنها محط اهتمام مساهمة صاحبة هذا الكتاب جينيفر ليمان.

ونبادر بالقول بأن كتابات دوركايم تركت أثرا جليا على علم الاجتماع الحديث،

تميز باطراحه آراء من سبقوه، حين رآها تتسم بالنزعة التأملية والغموض، وبخاصة لدى سلفه أوجيست كونت، الذي لم يفلح، من وجهة نظره، في تحقيق البرنامج الذي وضعه لإقامة علم الاجتماع على أسس علمية. وكان يرى في علم الاجتماع علما يمكن توظيفه لإيضاح الأسئلة الفكرية التقليدية، بتمحيصها على أسس إمبيريقية، ودراسة الحياة الاجتماعية بموضوعية شأن علماء الطبيعة، عبر مبدأ وضعه لهذا العلم يقوم على دراسة الحقائق والوقائع الاجتماعية باعتبارها أشياء، على معنى إمكان تحليل الحياة الإجتماعية بنفس الطريقة الصارمة التي تحلل بها الأشياء والأحداث في الطبيعة.

ورغم ذلك، يبدو تداخل الموضوعي والمثالي جليا في متن دوركايم السوسيولوجي، حيث عززه ازدحام المشهد الفكري في أوربا، ومنذ القرن السابع عشر، بصراع بين النهج المثالي الديني الذي كان شائعا في القرون الوسطى، وقام على افتراضات إطلاقية تنطلق من معادلات روحية في الغالب، وبين النهج العلمي الذي اقترن بالاكتشافات العلمية في العلوم الطبيعية، وانبنى على الاحتكام إلى الواقع والنسبية ودحض إطلاقية المثالية وعدم الاعتراف سوى بالتجربة وتمثلها الإمبيريقي.

وقد حاول دوركايم التزام الحياد، نظرا لأن مجال تفكيره، وهو الواقع الاجتماعي، ساهم في الحد من نزعته المثالية، دون أن يقضي عليها نهائيا، مما حدا به أن يطرح مسألة الموضوعية في المعرفة طرحا عقلانيا، يقوم وسيطًا بين الإنسان ومحيطه ومعتقداته.

إذًا ، فإن المنهج العقلاني كفيل بأن يجمع بين كلا الطرحين، المثالي والموضوعي، دون الالتزام نظريا بأي من موقفيهما عند تعارض وجهات نظرهما. ويقدم مثالا على ذلك في مقاربته لأصول الفكر الديني، الذي يراه أساس الفلسفة والعلم الحديثين، مذكرا: "أنه لمن المعلوم أن أولى الأنظمة التصورية للعالم والإنسان هي من أصل ديني. فكل ديانة هي، في الوقت نفسه، معرفة للكون ورؤيا لعالم الغيب. وإذا كانت الفلسفة والعلوم قد نشأت من الدين، فذلك لأن الدين قد شكل أول فلسفة وأول علم"(٨) . ويقوم هذا الافتراض لديه على تماثل العمليات الذهنية في الفلسفة والعلوم والديانات، حيث لا

حواجز دقيقة بينها، فيما هي جوهريا متشابهة، اعتباراً من أن الخلية الأم، الفكر الديني، انشطرت إلى خليتين ثم إلى ثلاث خلايا، تماما كما يحدث في المجال البيولوجي، مما يعني أن الصفات الجوهرية هي نفسها في الخلايا الثلاث، رغم اتسام كل واحدة منها بشكل يختلف نسبيا عن الأخرى.

وما يهم دوركايم هنا، هو التأكيد على أولوية الفكر الديني وعلى تفوقه، نظريا، على مجالي الفلسفة والعلوم "المولودة من رحم الدين"، والتقريب المنهجي الذي يفترضه في المجالين التابعين، حيث الفكر الديني، لديه، هو منطلق التجارب المعرفية برمتها. فبقوله: "لم يكتف الدين بإغناء فكر الإنسان المكون سابقا له، بعدد من الأفكار، بل عمل على تشكيل هذا الفكر. ذلك أن قسما مهما من معارف الإنسان، وحتى الشكل الذي تبلورت فيه هذه المعارف، يعود فضله إلى الدين، بدليل أن عددا من المفاهيم الأساسية التي تهيمن على فكرنا تغرس جذورها في الدين، كمفاهيم الزمان والمكان والنوع والعدد والسبب والجوهر والشخصية وغيرها، فهي الأطر القوية للفكر"(٩).

على أن هذا التحليل العقلاني الذي اختطه دوركايم لفك الصراع بين المثالي والوضعي، لا يلبث أن يرتد إلى المنهج المثالي، حين استعان بمفهوم "العقل الجمعي" وجعل منه مصدرا وحيدا للمعرفة، له خصائص تعلو فوق الأفراد، ويكون بذلك قد أخرج علم الاجتماع من منظومة العلوم الوضعية، حيث جعل عقول الأفراد وذكرياتهم ومصدر معرفته قائما في كائن ميتافيزيقي مفارق هو العقل الجمعي، مما يشي بأنه قد هدم الوضعية التي دعا إليها بنفسه.

ويوضح كليفورد فوجا **C.Vaughan** وزميلاه سكوتفورد **M.Scotoford** ونورثون **I.Northon** بتحليلهما ومتابعتهما لأعمال دوركايم، أنه شاء أن يبدأ وضعيا بدراسة الظواهر الاجتماعية بوصفها أشياء، بالتركيز على أبعادها الخارجية القابلة للملاحظة، لكنه في مسلكه سقط في المثالية، لأنه علّق كل رهاناته تقريبا على التصورات الجمعية والمشاعر والقيم المشتركة، وهي رهانات يصعب دراستها وضعيا بوصفها أشياء(١٠).

على أنه يمكن القول: بأن مراوحة دوركايم بين المثالي والوضعي قد سيّجت كل ما

يتصل "ببروتوكوله" السوسيولوجي، والذي ازدحم، استتباعا، بثنائيات فائضة (الفرد والمجتمع، النفسي والاجتماعي، والتضامن الآلي والتضامن العضوي، والليبرالية والاشتراكية، والاستقلال العلمي والمؤالفة المعرفية، والرجل والمرأة، والنظري والتطبيقي، التحليل الكمي والتحليل الكيفي. . .)، وكلها ثنائيات تمتلك تقابلها الضدي، محاولا التأليف بينها، بما يجوز تفصيله هنا:

١- الفرد والمجتمع:

تزخر الأدبيات الكلاسيكية للسوسيولوجيا بمقاربات تدور حول مسألة الفرد والمجتمع، وإن بدا أن طرح المسألة على نحو تقاطبي، يرهن الفرد في جانب والمجتمع على الجانب المقابل، لم يثمر حلا، بالنظر إلى الاستخدام القسري والإستاتيكي الجامد للمفهومين.

وقد حاول عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر M.Weber (١٨٦٤-١٩٢٠) ومعاصر دوركايم أن ينجو من هذه المقاطبة، حين ميَّز بين الأفعال الفردية التي يصفها "بالاجتماعية"، والأفعال غير الاجتماعية أي الفردية البحتة، ونحت نظريته إلى تفكيك المجتمع لكتلة متفاوتة الانتظام من الأفعال الصادرة عن أفراد منعزلين ومستقلين تماما. وقد دفع به ذلك إلى موقف أصبحت كافة الأبنية الاجتماعية والأنماط والثوابت محل البحث بمقتضاه غير واقعية. فالأبنية الاجتماعية النموذجية كالإدارات البيروقراطية والأنظمة الاقتصادية الرأسمالية وأشكال الهيمنة الكارزمية، لم تكن في نظره إلا تمثيلات دقيقة وعلمية لما لا نظام له ولا بنية، وكانت محض تخليق سوسيولوجي، مما يجيز القول بأن أعمال فيبر النظرية قد جعلت منه واحداً من أهم ممثلي الاسمية السوسيولوجية ممن يعتبرون أن المجتمع ما هو إلا "ظاهرة صوتية".

أما دوركايم، فكان أكثر ميلا إلى أن المجتمع له وجوده الخاص وصفاته، بل بالغ أحيانا في اجتماعيته، حين ضرب مثالا أكد فيه على تأثير العوامل الجماعية في

الاختيار الزواجي، وهو تأثير رآه مستمرا منذ القديم، رغم أن العوامل "الفردية" لهذا الاختيار لم تكن يوما غائبة، على نحو ما يعرف قراء ويليام شيكسبير، وجيوفاني بوكاشيو، ودانتي،أو تشوسر.

وشاء دوركايم أن يفلت من الطريق المسدودة، التي لابد أن يتطرق إليها كل من يضع المجتمع مقابل الفرد، مذكرا بأن " ثمة حقيقة مسلمًا بها، وهي أنه ما من وجود اجتماعي إلا وله وجود في الوعي الفردي، وإن كان معظم ما يحويه الوعي الفردي صادر عن المجتمع. ذلك أن جل حالاتنا الواعية لا يمكن أن تمر به كائنات منعزلة، حيث هذا الوعي الفردي سوف يتجلى على نحو مختلف، إذا ما صدر عن كائنات تشكل جمعا مختلفا من حيث الشكل"(١١).

٢- النفسي والا جتماعي

وطبيعي أن يقود تراوح دوركايم بين الفرد والمجتمع، إلى توصيفه للظاهرة الواجب دراستها، نفسية واجتماعية، فيما دارت ملاحاة بينه وبين جبرائيل دوتارد **G.de Tarde** بهذا الخصوص، وصلت إلى سخرية دوركايم منه، وإطلاق وصف الأديب عليه. إذ لدى تارد، فإن ما يسميه دوركايم ظاهرة اجتماعية هي المحاكاة الموجودة دائما لدى الأفراد، على حين عاينها دوركايم بأنها طورت لنفسها نوعا من الاستقلال عن الأفراد، ومن ثم أضحت تواجههم باعتبارهم شيئا خارجيا عنها. ويعطي دوركايم لاجتماعية هذه الظاهرة حيثيتها، بقوله: "يوجد في كل مجتمع ظواهر محددة تتميز بصفاتها عن نظيراتها التي قد تدرسها العلوم الأخرى، وهي عبارة عن طرائق للسلوك والتفكير والشعور، توجد خارجة عن الضمائر الفردية، وتفرض نفسها عليها. مثال ذلك، أن واجباتي بوصفي زوجًا أو مواطنًا، أو موظفًا أو تاجرًا، قد تحددت في القانون والعرف الأخلاقي، قبل أن أمارسها بصورة مستقلة عن ذاتي. وكذلك فإن اللغة التي نتفاهم بها مع الآخرين، والعادات الاجتماعية وغيرها من أنواع السلوك الاجتماعي، لها وجود

ذاتي مستقل عن وجودنا، وهي ظواهر وجدت من قبلنا، كما أنها تفرض نفسها علينا. وبالمثل، يوجد في الهيئات والجماعات، حركات واتجاهات للرأي العام، وأنواع من الحماس والانفعال، لا تنبعث من شعور فرد بعينه، وما كانت لتوجد لو ظل الفرد في حالة عزلة"(١٢).

وينتهي دور كايم إلى القول بأن علم النفس يختص بدراسة الفرد، بينما علم الاجتماع يتجاوز المقتضيات الفردية، ليُعْنَى بما هو عام واجتماعي(١٣).

٣- التضامن الآلي والتضامن العضوي:

واستتباعا لمراوحة دوركايم في تحديده العلاقة بين الفرد والمجتمع، يتوقف عند الشرط الضروري لوجود المجتمع المتمثل في العمل وتقسيمه بين أعضائه، وكان ذلك هو موضوع أطروحته للدكتوراة.ولديه، فإن الوقت الذي ينمو فيه حجم المجتمع، ويتصاعد عبره التقسيم الاجتماعي للعمل، وتزداد أنماط الاتصال التي تيسر التعاون بين أفراده، فإن تضامنهم في سبيل إنجازه هذا العمل، يتخذ شكل تطور ثابت، من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي.

ففي المجتمعات التقليدية قبل الصناعية، يسود تضامن آلي متشابه، يقوم على روابط الدم، ويعلو فيها صوت الجماعة على الفرد، ويكون فيها الأير جزءا من كل غير قابل للانقسام، حيث تضيق الاختلافات والفوارق بين الأفراد، وتنحسر إلى أدنى درجاتها، حيث الأفراد متشابهون، لم يتباينوا بعد، ولهم نفس المشاعر القيم التي يجسدها القانون القمعي.أما في المجتمعات الصناعية الحديثة، والتي يستتبعها تطور مستمر للفردية والأنانية، ويميل فيها الفرد إلى الاحساس بأنه منعزل عن الهيئة الاجتماعية، فالتضامن عضوي تكاملي، ينبني على تقسيم عمل معقد، يتركب عليه بالضرورة تخصص كل فرد في مجال معين، وحاجته إلى التعاون مع الآخرين. ويأتي

تضامن الأفراد وتماسكهم في هذه المجتمعات بوصفهانتاجاً لتباينهم، وهو ما يسمح بتزايد نصيب القانون التعاوني.

وهنا يطرح ريمون آرون R. Aron تساؤلا: "لماذا عنَّ لدوركايم أن يطلق على التضامن القائم على التباين تضامنا عضويا؟. هنا تدخل المسألة البيولوجية للتبرير والتوضيح. فمكونات الكائن الحي تتشابه، أليس العقل مختلفا عن القلب وعن الرئتين؟ بلى، فهذه الأعضاء متغايرة، لكنها ضرورية ولا غنى عنها للجسم بالتساوي، فكل يؤدي وظيفته"(١٤).

الليبرالية والاشتركية:

لقد عاش دوركايم في أعقاب فترة نمو الفكر الماركسي على يدي ماركس وأنجلز، وفي الوقت الذي كان يطلع فيه على هذا الفكر، بدأ يخط التصور الأول لدراسته المشهورة حول تقسيم العمل، حيث صاغ أفكارا متناثرة حينا بالمقولات الاشتراكية، ومناهضة لها أحيانا أخرى، وإن مالت تصوراته إلى تأكيد التضامن الاجتماعي بدلا من الصراع الاجتماعي. ويبدو ذلك من نظريته الاجتماعية، التي يمكن اعتبارها مشروعا أيديولوجيا متكاملا يستهدف تفنيد الفكر الماركسي. وهكذا، فعلى عكس هذا الفكر الذي يعتبر الصراع وسيلة للتطور الاجتماعي، تقوم نظرية دوركايم على تكريس التوازن، من خلال فكرتين أساسيتين: أولهما، فكرة الوعي الجمعي المتمثلة في مجموعة من المعتقدات والمشاعر المشتركة بين أعضاء المجتمع، بصرف النظر عما إذا كان هذا الوعي حقيقيا أم زائفا، طبقيا أم مجتمعيا، آنيا أم مستقبليا. فيريد بذلك الإيحاء بأن ما يجمع أعضاء المجتمع أكثر مما يفرقهم، وليس سوى نمط واحد للمعتقدات والمشاعر يسود في المجتمع. والغاية هنا، هي ضرب فكرة الوعي الطبقي التي تعد إحدى أدوات التحليل الماركسي الرئيسية، والتي تقوم على أساس التحليل الطبقي للمجتمع، بما يتضمنه من تصنيف للطبقات الاجتماعية المتصارعة، ورصد لعلاقات الصراع بينها،

وتحديد لنوعية الوعي الطبقي لكل منها، يرتكز إلى أيديولوجية كل طبقة. وثانيهما، فكرة التضامن الاجتماعي، أو التزام الفرد نحو الجماعة التي ينتمي إليها، والتي يراها دوركايم تسود كافة المجتمعات، وإن اختلفت في نوعية هذا التضامن باختلاف المجتمعات التقليدية أوالصناعية، وكان هدف دوركايم من تركيزه على هذه الفكرة هو ضرب فكرة الصراع[١٥].

٥- الرجل والمرأة:

وحيثما كان الأمر يتعلق بقضايا النوع الاجتماعي، فإن النزعة البيولوجية، التي نبَّه إليها ريمون آرون وآخرون، كانت دائما حاضرة لدى دوركايم، لدرجة ذهب فيها إلى القول بأن تقسيم العمل في المجتمعات الحديثة قد عزل الرجال عن النساء، وهو ما أدى إلى ازدياد حجم مخ الرجل ومن ثم ذكائه، وإلى انكماش مخ المرأة وتراجع مستوى ذكائها[١٦].

وقد اتخذت الإدعاءات حول هذه القضايا أكثر صياغاتها تقنينا في عمله حول الانتحار، حين اعتبر النساء أكثر سواء وأقل ميلا إلى الانتحار من الرجال، مبررا ذلك باستغراقهن في الأدوار التقليدية بحكم طبيعتهن، وقلة اهتمامهن بالتطور الحضاري على معنى ضعف تأثرهن "بصدمات" هذا التطور[١٧]، وإن جاز القول بأن درس دوركايم ينتظم في مجمله بطريقة تهيئ هيمنة الرجل ودونية المرأة في كافة مناحي الحياة، اتساقا، مع الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشة **F.Nietzche** (١٨٤٤-١٩٠٠)، العدو العنيف للنساء، أو مع معاصره جورج سيمل (١٨٥٨-١٨١٨)، الذي عاين الموضوعية بوصفها مسألة ذكورية[١٨].

٦- استقلال أم مؤالفة معرفية:

والملاحظ أن دوركايم مارس سعيا دءوبا لتأكيد استقلال علم الاجتماع وتحديد

موضوعاته، وبخاصة ما يتصل بالأبنية الاجتماعية العامة، والتقسيم الاجتماعي للعمل، وحتى السلوكيات Compartements الأكثر فردية ظاهريا في حالات الانتحار.

وفي محاولة منه لتحقيق هذا المسعى، بذل دوركايم جهدا واضحا لتحديد علم الاجتماع، والتأكيد على طابعه النوعي الذي يميزه عن علم الاقتصاد وعلم النفس والتاريخ والفلسفة، حين تجنب التساؤلات التي كان يطرحها برودون وماركس حول التناقضات الاقتصادية، ورأى أن علم النفس لا يملك في الحقيقة إلا إمكانات محدودة، مثل الإحساس والإنفعال والإرادة، تلك التي لا تتحقق فيها الشخصية إلا عن طريق ممارسة هذه الإمكانات وإثرائها، بما تكتسبه من محيطها الاجتماعي. وتجاهل التاريخ في دراسته للأبنية الاجتماعية، اعتبارا، لديه، من توجه علم الاجتماع إلى ما هو ثابت قار، ومن ثم فليس مطلوبا منه أن يعالج زمانية هذه الأبنية، إضافة إلى مناداته بضرورة إبعاد تجريد الفلسفة عن تجسيد علم الاجتماع[١٩].

بل إنه أبدى تحفظات حول عدم صلاحية هذا العلم، بمناهجه وأدواته التصورية وأطره الفكرية، لدراسة الإبداع الأدبي، من منطلق أن علم الاجتماع موجه بالأساس لدراسة الواقع العياني، وكان بذلك بمناسبة ظهور مبحث "علم اجتماع الأدب" مطلع القرن الماضي. وحجته في ذلك، تقوم على خشية عدم الحفاظ على خصوصية علم الاجتماع، حال توسله العلاقة بأية معطيات أخرى، قد يجد نفسه معها مبعدا إلى محيط هامشي، يختلط فيه ما هو اجتماعي مع ظواهر من طبيعة أخرى. وبهذا يطرح هذا المسعى فكرة إغراء النقاء، وإن تناءى عنها تطور العلم الاجتماعي في الراهن، مع تواتر التدخل المعقد بين حقوله المعرفية، نحو نموذج للمؤالفة المعرفية، بوصفها أسلوباً للتواصل والحوار بين هذه الحقول، يستهدف تيسير التبادل الفكري بينها، وتحقيق ترابط خطاباتها، بسبب من عدم إمكان حقل منها بمفرده تغطية المشكلات المتداخلة، والجهد المضاعف المثير لإضفاء الأهمية على كل من التشابك أو التعقد البنيوي للموضوع العلمي كله، ما دام هذا الخطاب يضع تعدد الموضوع وتعقده في بؤرة الاهتمام، وإن كان هناك من يرى في هذه المؤالفة ما يعمق من درجات التباس البحث

الاجتماعي، ويزحزح من دلالته، ويلونه بأصباغ متعددة، إن لم تكن متنقاضة، ناهينا عن عدم وجود دليل واضح على جهد نموذجي متكامل لهذه المؤالفة[٢٠].

٧- النظري والتطبيقي:

ويتحدد المسعى السوسيولوجي لدى دوركايم في الكشف عن القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية، وذلك لهدف مجتمعي هو علاج المشكلات الاجتماعية، حتى يصل المجتمع إلى التضامن الاجتماعي المنشود، وتقسيم العمل الوظيفي الفعال. فبقوله: " إننا نعتقد أن بحوثنا لا تستحق ساعة واحدة من العناء، إذا ما اقتصرت قيمتها على الناحيــة النظرية وحـدها. وإذا كنا نفـصل بعناية المشكلات النظرية عن المشكلات التطبيقية، فليس معنى ذلك أننا نهمل هذه الأخيرة، بل على العكس، نفعل ذلك كي نهيئ أنفسنا لوضع حلول أفضل[٢١].

ورغم ذلك، فإن الكيفية التي عاين بها علاقة النظري بالتطبيقي، تسير صوب تدعيم الأوضاع القائمة، وتتغافل عن ظواهر التغيير والثورة والصراع، تلك التي اعتبرها مظهرا لاختلال المعايير وتفككها أو اضطرابها، مما حدا بريمون آرون إلى التذكير بأنه ليس واثقا من أن كتابات دوركايم تقرّبنا من حل المشكلات الجماعية، لأنه أغفل كثيرا من أبعادها[٢٢].

٨- التحليل الكمي والكيفي:

ونصل هنا إلى آخر ثنائية تزدحم بها أعمال دوركايم، وتتصل بالتحليل الكمي والتحليل الكيفي. ويشار في هذا الصدد إلى أن التحليل الإحصائي مع علم الإحصاء الاجتماعي الناشئ حديثا، شهدا على أيامه دعما ملحوظا، ووفرت نتائجها الأولية شواهد إمبيريقية، شجعها تجميع الإحصاءات حول معدلات الإصابة بالأمراض، ومدى انتشار الجنون والعنف والانتحار، وهي ظواهر كانت متنامية في أوربا وقتذاك.

ولدى دوركايم، يبدو التحليل الكمي جليا في عمله حول الانتحار، حيث استعمل معدلات الانتحار بوصفهامؤشراً على حضوره وتصاعده، انطلاقا من تحليل إحصائي، يظل نموذجيا على الصعيد المنهجي، وإن تعرضت لانتقادات من قبل وريثه الأقرب ومتابع تقاليده موريس هاليفاكس، حين رأى في تحاشي دوركايم إعطاء الفرد وضع الشخص المؤثر، دليلا على أن الشكوك الرئيسية ونقاط الضعف والأخطاء الواردة في عمله (الانتحار)، تنشأ عن رفض صاحبه تفحص دوافع المنتحرين، لكي يحلل الإحصاءات المتجمعة عن انتحارهم[٢٣].

الدوركايمية والتلقي:

وعلى ما يضمره تلقي الدوركايمية في تضاعيفه من تاريخ يمتد إلى قرابة قرن منذ رحيل صاحبها، فقد يجوز القول بأنها حركت قراءات متباينة، وشكلت إرثا تأويليا غنيا، وبخاصة مع ما تنطوي عليه من ثنائيات، إنه على صعيد بنيتها الفكرية أو المفاهيمية، ما جعل منها إطارا لضروب متعددة من القراءة والتأويل.

وما يجدر ذكره هنا، أن كثيرين من المشتغلين العرب بعلم الاجتماع قد وقعوا أسرى الدوركايمية على نحو مفرط، بسب انفتاحهم الأول على الدرس السوسيولوجي الذى كان موجها بالأساس نحو المدرسة الفرنسية، وإن شهد تراجعا عقب الحرب العالمية الثانية، مع منافسة السوسيولوجيا الأمريكية. ودام الهيام بالدوركايمية لدى المشتغلين العرب فترات طويلة، ترجمت فيها بعض أعماله إلى العربية، وتقديم أطروحات دكتوراه عنها في بعض الجامعات العربية، وبالذات خلال سبعينيات القرن الماضي، حيث تركز اهتمامها على عرض أفكار صاحبها، على نحو أقرب إلى الإعجاب والتعاطف، منه إلى التحليل النقدي المنهجي.

على أنه يجوز القول بأن النهج الذي اختطته الدوركايمية في حصرها التفكير السوسيولوجي على مشكلات النظام على حساب التغير، بالانسياق وراء فكرة "القانون

الناظم" للظواهر الاجتماعية، بوصفه تحقيقًا لوظيفة التماسك، هو ما أكسبها سمتا محافظا، تراود معه أغلب المشتغلين العرب بعلم الاجتماع.

الأمر حول الدوركايمية، على أية حال، يتعلق بنقدات بدت شتيتة في أحيان، وطالت إطارها النظري ومحدداتها المنهجية ومرجعيتها:

فعلى المستوى النظري، تعرض تحديده خصائص بعينها للظاهرة الاجتماعية إلى المساءلة، من حيث نظره إلى هذه الظاهرة على هيئة صلبة جامدة، قد تشي بأن كل تصرفات البشر "صنيعة المجتمع" وهو ما حدا بآلن تورين إلى نقض فكرته حول المجتمع، بوصفه نظامًا عضويًا حالته السوية هي التوازن، بينما المجتمع يجب أن ينظر إليه بوصفه نظامًا قادرًا على تغيير ذاته. ويتساءل تورين ما إذا كان بمقدور علم الإجتماع إنصاف فكرتي الفعل والتغيير، وأن يبقى مع ذلك "دراسة للمجتمع"، مجيبا أنه لا يمكنه ذلك، وأن هذا العلم يجب أن يصبح دراسة للتغير[٢٤].

ولدى جان فرانسوا ليوتار، فإن فكرة المجتمع باعتباره شكلا من أشكال "الوحدانية" unicity، كما في الهوية الوطنية أو القومية، محكوم عليها بأنها أخذت تفقد مصداقيتها، سواء تم ذلك بتصويره كُلاً عضويًا لدى دوركايم، أو نظامًا وظيفيًا لدى بارسونز، أو كُلاً ينقسم جوهريا إلى طبقتين متعارضتين لدى ماركس. وبحسب ليوتار، تتأتى عدم مصداقية هذه التصورات، في ضوء التشكيك في المتنامي للسرديات الكامنة فيها، من قبيل الكل الذي يوحد الأجزاء أو رهن وجود المجتمع لما فيه خير أفراده[٢٥].

ولقد يزيد في عدم مصداقيتها، أن "الشعبية" التي كانت تتمتع بها الدوركايمية الوظيفية، قد مالت إلى الأفول مؤخرا، مع توجيه النقد إليها لمغالاتها في التشديد على عوامل التماسك، والتقليل من أهمية التفاوتات التي تنشأ في المجتمع، مما حاول دوركايم ترميمها بمفهوم اللامعيارية، وتشديده على أهمية الدين، وما يرتبط به من شعائر احتفالية، في تعزيز تضامن وتماسك المجتمع. وربما لهذا أخذ عليه عالم الاجتماع البريطاني أنتوني جيدنز، أنه نظر إلى دراسة المجتمع بوصفه علمًا متكاملاً متكامل، يستهدف تقديم تصور معرفي متماسك حوله، مغفلا إدراك أعضاء المجتمع

لأنفسهم، وإسباغهم منظومة من الأهداف والمعاني والدلالات على أفعالهم، بينما المجتمع ليس كيانا ساكنا لا يعتريه التغير، كما أن المؤسسات الاجتماعية يعاد إنتاجها دوما عبر الزمان والمكان من خلال سلوكيات الأفراد المتواترة.

وفي محاولة من جيدنز لإعادة إنتاج الدوركايمية، قام بنشر كتاب (قواعد المنهج في علم الاجتماع) على ضوء ملابسات العالم الجديد الراهن، حين نشر كتابا بعنوان (قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع)، صدرت طبعته الأولى عام ١٩٧٦، وقارب فيه مجموعة القواعد التي اختطها دوركايم، ثم أعاد مقاربتها مرة أخرى بتفصيل أوْفى في عمل لاحق له[٢٦].

هذا على المستوى النظري، أما فيما يخص المنهج فقد تركزت الانتقادات حوله في المسلك الما قبلي A priori الذي حكم توجه الدوركايمية، وهو ما يوضحه جورج دوميزل G.Dumezil (١٨٩٨-١٩٨٦)، أحد أوائل ممثلي المنهج البنيوي المقارن، حين أعلن على الملأ نفوره من هذا المسلك لدى دوركايم، ضاربا المثل بكتابيه (الأشكال الأولية للحياة الدينية) و(قواعد المنهج في علم الاجتماع). ويذكر أن دوركايم فرض في كتابه الأول على الوقائع أن تنخرط في ترسيمات أو مخططات ما قبلية، بمعنى أن الوقائع ليست المادة التي تنشأ منها الترسيمات. وفيما يخص العمل الثاني حول المنهج، والذي كتبه دوركايم مطلع حياته، تساءل دوميزل ميف: هل يستطيع الباحث أن يقدم عملا في المنهج، من قبل أن يكون قد نشر فعلا بحثا يعتمد على توجهه الإمبيريقي[٢٧].

وقريبا من هذا النقد، تساءل كل من ريمون بودون وفرانسوا بوريكو، عما إذا كان يمكن إعلانه ديانة مثل الطوطمية التي يمارسها سكان أستراليا الأصليين، بأنها أبسط أو أكثر بدائية من ديانةأخرى[٢٨].

ومع النظري والمنهجي، تتراءى أهمية النظر إلى المرجعية بوصفها إحدى المسائل النقدية، التي وجهت إلى الدوركايمية. والثابت في هذا الصدد، أن ما قدمه رائد علم اللغة الحديث فرديناند دوسوسير (١٨٥٧-١٩١٣) حول اللغة، مثل نموذجي للتنظير في علم الاجتماع لدى دوركايم، إلى الدرجة التي يبدو فيها التطابق جليا بينهما. فكما

عاين دوسوسير اللغة على أنها نظام رأى دوركايم المجتمع كذلك، ومثلما فرق دوسوسير بين نظام اللغة langue والكلام الفرديParole، مايز دوركايم بين الجماعة والفرد، وحيث لا يكون للعنصر الفردي أي معنى خارج حدود النظام اللغوي عند دوسوسير، فهو لا معنى له كذلك خارج النظام الاجتماعي لدى دوركايم.

وجنب دوسوسير، تأثر دوركايم كذلك بماركس، وهو ما لاحظه علماء اجتماع عديدون، مثل رايت ميلز، وإرفينج زايتلن، وألفن جولدنر وغيرغم، بما يجيز التسليم بصحة ما ذهبت إليه صاحبة هذه المساهمة، جينيفر ليمان، حين ناقشت خصائص الخطاب الدوركايمي، ورأته يقع على متصل ما بين المحافظة بوصفها نتيجة لخروجه من عباءة المذهب الوضعي، وبين الراديكالية بسبب من معارضته الذاتية في الحتمية الاجتماعية والعقلانية المادية.

قراءة متشظية

هذه النقدات الموجهة للدوركايمية، كانت لا شك حاضرة أمام جينيفر ليمان، وبخاصة ما يتصل بمراجعة جيدنز لمسلكها الوضعي، ومدى تزامن وثبات رؤيتها من معالجة قضية غير الاجتماعي، وتعريفها للمجتمع بالأفكار والمعايير والمعتقدات والقيم والتمثيلات الجمعية، ومدى تراوحها بين المثالية والمادية، وموقع الأخلاقي فيها، وعلاقة صاحبها بالمذهب النفعي، وأهمية التراث اليهودي عنده، وموقفه الملتبس بين المحافظة والليبرالية، ورؤيته للدين وتواصله مع الفلسفة والعلم[٢٩].

وننوه هنا على أن الباحثة قد وضعت قراءتها للدوركايمية على مبعدة من التوجه الوضعي، القائم على تنحية أية سياقات تاريخية تسيجها، ورأت فيه توجها ما قبل بنيوي، وتناءت كذلك عن قراءتها من منظور البنيوية النقدية، التي تحافظ على مفهوم البنية بوصفها مفهومًا تواصليًا لا جوهريًا، رغم استبصارات مفيدة قدمها هذا المنظور، ومعه رفضت أيضا قراءتها من منظور ما بعد البنيوية والتفكيكية القائم على

إلغاء محدودية المعنى و"الحقيقة الثابتة"، وتفحص فكرة الاختلاف المبنية على التنوع المتغير. وحجة ليمان في ذلك، أن هذا المنظور قد أبقى على بعض الفرضيات الميتافيزيقية المسبقة حول الذات، رغم إنطوائها على لا مركزية هذه الذات.

وفي الأخير، ترسي ليمان مركب قراءتها على توجه يقع ما بين مرحلة صاحبها الوضعية ما قبل البنيوية، ومرحلة التفكيك ما بعد البنيوية، وتسميه "بما بعد بعد البنيوية"، وهو ما اختارته عنوانا فرعيا لمساهمتها، بوصفه توجهًا يقارب الدوركايمية ككل يتميز بوحدة تماسكه الداخلي، مما حدا بالباحثة أن تعاين مكونات بنيتها، لا على أنها منفصلة قائمة بذاتها، بل مرتبطة بمجمل البنية والدلالة والسياق العام.

أيا كانت، حظوظ القراءة التي التزمت بها جينيفر ليمان في مساهمتها، فلقد بدت الفرصة لديها لاستثمار تضاعف شواهد الثنائيات والتعارضات التي تحتويها الدوركايمية (الفرد والمجتمع، والتضامن الآلي والتضامن العضوي، النفسي والاجتماعي، والليبرالية والاشتراكية، واستقلالية علم الاجتماع والمؤالفة المعرفية، الرجل والمرأة، والنظري والتطبيقي، والتحليل الكمي والكيفي)، مما يجيز القول بأن قراءة الباحثة جاءت أقرب إلى استراتيجية التفكيك، وهو ما ورد في حديثها عن أنها: "تبحث عن التعارضات والالتباسات ومناطق الخلل، عوض التجانس والوضوح ومناطق الثراء. إذ ليس مبتغاها البحث أو الكشف عن نهاية أو جوهر في نص دوركايم، ولا عن معنى واحد أصيل"[٣٠]. وهذه الإستراتيجية، كما صاغها مؤسسها جاك ديريدا، تطرح منطقا ثالثا، يبتعد عن تماثل وإطلاقية المنطق الأنطولوجي الذي يسلم بجوهر موضوعي وهوية ثابتة كما تبناه الفيلسوف الألماني فريدريش هيجل (١٧٧٠-١٨٣١)، وعن حتمية تحولات المنطق الجدلي لدى كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣). وإذا كانت المناهج التقليدية، بما فيها البنيوية، تطمح إلى تقديم براهين متماسكة لدراسة النص، أو تحديد معناه، فإن التفكيك يبذر الشك في مثل هذه البراهين، ويقوض من أركانها، ويرفض كلا من المعاني اللامتناهية أو المعنى الأحادي، ليرسي، على النقيض دعائم الشك فيها، بهدف كشف الافتراضات الميتافيزيقية التي تتلبس النص، حين النظر إلى الأشياء

والظواهر على أنها نهائية. وسبيل دريدا إلى ذلك، تصديع ما يقع في الظن أنه بنية النص، وإبراز تضليله الذاتي، وتأثيرات الزيادة والاختلاف والمرجعية والنشر عليه، واستيضاح ما يخفيه من شبكة دلالية، كي ينبعث من جديد، وإن بدا في خلاف أوتعارض مع ذاته. وهكذا يبدو منطق التفكيك لديه، لا مجرد قراءة للنصوص، بل عملية: "فك وتحليل وفصل للرواسب والحقائق المصاغة والمعتقدات والمؤسسات"[٣١]، سعيا إلى هدم الانشغال بالجوهر، الذي ينطوي على وجود سلطة أو مركز خارجي، يعطي هذه النصوص معناها، ويؤسس تهافت مصداقيتها.

وهذه السلطة أو المرجع الخارجي، تتمثل في هيمنة الذات الأوربية Europeocen-trisme ورفضها للآخر، وتمركزها حول العقل logocentrisme ودحضها لما يخالفه، وتمركزها حول الذكر Phallogocentrisme وتهميشها للأنثى والخنثى والمنحرف الجنسي، وتمركزها حول الصوت Phonocentrisme وإبعادها للكتابة، بحجة أنها شكل غير صاف من الكلام، وكلها مراكز تومئ دائما بثبات الحضور والرجوع إلى الأصل. غير أن مسعى ديريدا لا يتوجه إلى معارضة هذه المراكز (الذات، العقل، الذكر، والصوت) بمراكز أخرى، وإنما التنبيه إليها وإثارتها، قصد تجنب حبائلها وتفادي معاطبها الميتافيزيقية، الكامنة في معيارية مقاييسها الثابتة، ويقينها المطلق، وسكونيتها، بما حدا به أن يلجأ إلى ممارسة التفكيك، بوصفه فعالية لتأسيس قوة التشظي في خارطة النص، عن طريق دحض المزدوجات والتعارضات الثنائية Opposi-tions Binaires اللابدة في النص، والإحاطة بتفاوتاتها التراتبية. وهو إذ يفعل ذلك، يتحاشى الجنوح إلى مغالبة أحد قطبي هذه الثنائيات على الآخر، أي الانحياز للمركز، مستبدلا ذلك باعتماد ما يقع خارج هذه المزدوجات كلها، تلك التي عملت النصوص على تأكيدها وتثبيت أسسها، بواسطة محو تراتبها وتعارضها أي تفكيكها[٣٢]. وعلى هذا النحو، يضحى التفكيك أقرب إلى فاعلية قراءة معمقة، تستهدف معرفة الكيفية التي تشكل بها النص، وتبيان عدم بداهته ورصانته المريبة، واستتباعا تبيان تاريخية

وإمكانية تغييره، ليكون الاختلاف معه وعنه، اختلافا منه، فلا يفرض عليه من الخارج بإجراء متعسِّف، اعتبارا من أن النص ليست له وجهة معينة أو محطة أخيرة.

ومع ذلك ورغمه، بدت جينيفر ليمان في تعاملها مع الدوركايمية عبر إستراتيجية التفكيك، أقرب إلى أطفال منتصف الليل، ممن يمسكون بألعابهم تارة، ويقذفونها تارة أخرى. ذلك أن ما تحتشد به مشهدية مساهمتها من قرائن باذخة، قد يصعب رد تناسلاتها إلى أصولها الدلالية، أو يصعب تحليل مفرداتها بوصفها مواقع تنازع الدلالي قد يكون نيلها بالعسير. لكأن باصرة هذه الباحثة تقوم بما يشبه الجردة الأخيرة لمحتويات الدوركايمية، أو كأنها تلقي نظرة وداع على ذاكرتها المكتنزة، لتعبث بها، وتطلق محتوياتها في عراء غني، حين تغويها مسميات جديدة تطلقها على معادلاتها وخلاصاتها، وكأنها تقطع أشواطها المتسارعة، كالجياد، في برية.

وعبر هذه القراءة، تعاين الباحثة تفاوت النظر للدوركايمية، بالنظر إلى "أن الذين يرون دوركايم محافظا هم من يقارنونه بهيجل، ومن يرونه ليبراليا يبنون جسور التعارض بينهما"(٣٣)، لتنتهي في الأخير إلى اعتباره ليبراليا من النوع الرديء، مع دفاعه عن الحفاظ على الرأسمالية وآلياتها في تأمين الملكية الخاصة والإنقسام الطبقي، وتقليديا محافظا عن دفاعه عن العودة إلى النظام الأبوي، وتخصيصه النساء في مجال عمل واحد فحسب هو العمل المنزلي. ثم إنه، رغم معاداته للعنصرية بوصفها وسيلة لتصنيف البشر، يدافع عن نظام محايد عرقيا، يوفر الفرص المتكافئة والحراك الفردي، ناهينا عن اختزاله التباين في العلاقة بوسائل الإنتاج إلى التخصص والتباين المهني.

قد يجوز الاتفاق أو الاختلاف، على أية حال، مع أطروحات جينيفر ليمان في قراءتها للدوركايمية، لكن سؤالا ماثلا يظل مطروحا: هل يمكن أن يضحى نص دوركايم يتيما، بعيدا عن تجديد ولادته من ذاته؟ أي نصا لا يحمل معه جنين مستقبله؟ ذاك سؤال سيجيب عليه الحاضر والآتي، والحاضر والآتي هنا هو عالم تزداد فيه هيمنة التشيؤ، وتتسع عبره تقنيات الاتصال إمبريالية السوق وقوة المال، بما يوجب البحث عن

سكة جديدة لعلم الاجتماع، تلتقي عبرها إرادة التغيير بإرادة المعرفة، في نفس المشروع التاريخي لتحرير الشأن الإنساني.

د/ محمد حافظ دياب

بنها

ديسمبر ٢٠١٠

المـراجع

(١) صمويل هنتنجتون: صدام الحضارات -إعادة صناعة النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، القاهرة، دار سطور، ٢٠٠٢، ص ٣٠

(٢) صامويل هنتنجتون: الموجة الثالثة -التحول الديموقراطي في أواخر القرن العشرين، ترجمة عبد الوهاب علوب، القاهرة، دار سعاد الصباح ، ١٩٩٣، ص ٥٧

(3) Wallerstein, E.: " World-System Analysis" in A. Giddens and I.turner (eds.) ,Social Theory Today, Stanford University Press, 1987, P.309.

(4) Bourdieu,P.et al.: The craft of sociology- Epistemological preliminaries, Berlin and New York, Du Gruyter, 1991, P.163.

(٥) سمير أمين: في نقد الخطاب العربي الراهن، القاهرة، دار العين للنشر، ٢٠١٠، ص ١٠١

(٦) بيير بورديو: أسئلة علم الاجتماع -حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، ترجمة إبراهيم فتحي، دار العالم الثالث، ١٩٩٥، ص ص ١٣٩-١٤٩

(7) Reynolds, P. : Ethics and Social Science Research, New jersey, prentice- hall, Inc., 2001, PP. 143-144.

(8) Durkheim, E .: Les Formes Elementaire de la vie religieuse, Paris, PUF, 1998, P.35.

(9) Ibid.,PP. 12-13.

(١٠) عبد الباسط عبد المعطي: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩، ص ١٤٩

(11) Durkheim, E .: De La Division du Travail Social, Paris, PUF, 1998, P.61.

(١٢) إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، مراجعة السيد محمد بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١، ص ٩٤

(13) Durkheim, E.: Lecons de Sociologie, Paris, PUF, 1997, P.101.

(14) Aron, R.: Main Currents in Sociological Thought (vol.1), London, Weilden-feld and nicolson, 1965, P.43.

(١٥) السيد ياسين: "التوازن والصراع في النظرية الاجتماعية" في مجلة (الفكر المعاصر)، القاهرة، دار الكاتب العربي، يونيو ١٩٦٩، ص ٣١

(16) Durkheim, E ., De La Division du Travail Social,Op.Cit.,P.231.

(١٧) لمزيد من التفصيل حول موقف دوركايم من المرأة، يراجع:

محمد محيي الدين: "دوركايم والانتحار والنوع الاجتماعي- محاولة في التقريظ المنهجي" في (كتابات اجتماعية معاصرة)، تحرير محمد سعيد فرج، القاهرة، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ٢٠٠٣، ص ص ١٥٤-١٦٨

(18) Simmel, G.: Conflict and the web of Group Affiliations, New York, Free Press, 1995, P64.

(١٩) أنتوني غدنز: علم الاجتماع، ترجمة وتقديم فايز الصياغ، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥، ص١٢١

(20) Smelser,N.(ed.): Handbook Of Sociology, London, Sage Publications,

1988, P.12.

(21) Durkheim, E ., De La Division du Travail Social,Op.Cit.,P.46.

(٣٢) ريمون آرون: المجتمع الصناعي، ترجمة فكتوريا سيل، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٦٥، ص ١٧

(22) Halbwachs,M. : Les Causes de Suicide, Paris, Alcan, 2001, P.44.

(23) Aron,R.,Op.Cit.,P.56.

(24) Lyotard, Jean François. The Postmodern Condition- A Report on Knowledge, translated by G. Bennington, et al., Minneapolis, Minnesota University Press, 1984, p46.

(٢٦) أنتوني جيدنز: قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمد محيي الدين، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٠، وأيضا كتابه (علم الإجتماع)، مرجع سابق.

(27) Dmezil,G.: Entretiens avec D.Eribon, Paris, Gallimard, 1987, PP. 120-122.

(٢٨) ريمون بودون، وفرانسوا بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦، ص ٢٩٨

(٢٩) جينيفر م. ليمان: تفكيك دوركايم- نقد ما ما بعد بنيوي، ترجمة محمود أحمد عبدالله، ص ٦٨

(٣٠) المرجع السابق، ص١

(31) Derrida, J.: Psyche-Inventions de l`Autre, Paris, Galile, 1987, P.21.

(32) Ibid.,P.106.

(٣٣) جينيفر م. ليمان، مرجع سابق، ص ٩٧

مقدمة

دوركايم والتفكيك والبنيوية

التفكيك

لماذا نقرأ دوركايم الآن ؟[1] ولماذا لا نزال نقرأ ونتنقاش ما جاء به (وكذلك ماركس)، ولمَّا يتجاوز مائة عام بعد ما سطره وناقشه بصدد الرأسمالية؟ وتكمن الإجابة في أن الرأسمالية والاعتراضات عليها - والفقراء- لا تزال بين ظهرانينا. فقد كتب دوركايم، بحسب رؤيتي، طرحا كاملا ومثاليا بشأن أيديولوجيا الرأسمالية، بما فيها صيغة الخلاص منها بالإصلاح، بوصفها حلاً مناقضًا للقضاء عليها بالمقاومة أو الثورة. وقد أوضح الرجل بفصاحة وبصيرة الفلسفة السائدة في عصرنا، لا عصره، فلسفة الرأسمالية المتأخرة أو رأسمالية الدولة، التي سنسميها بالليبرالية الجديدة.

إن ما أطرحه هو تفكيك لدوركايم ،لا تفكيك له. فما التفكيك إذن ؟ أرى أن تعريفي له مضاد لـ"روح" التفكيك، إن لم يكن للتعريف الحرفي له، وهو يناضل الشيئية، والحضور، والتماهي. ومع ذلك، فإن العمل الحالي يتداخل دوما مع أعمال دوركايم، ومع أعمال التفكيكية؛ لذلك فهو عمل تفكيكي، من حيث المنطق أو القصد، بكل ما تعنيه الكلمة، وبكل هوياتها.

أولا: يطرح عملي أسلوبا بذاته في القراءة. بحيث يتبع استراتيجية قراءة محايثة، نصية، نص فرعية، ضد نصية، تشخيصية، أدبية. إنها قراءة مضادة لطابع كتابة دوركايم. فهي تبحث عن التعارضات والالتباسات ومناطق الخلل عوضا عن التجانس، والوضوح، ومناطق الثراء. إذ ليس مبتغاها البحث أو الكشف عن نهاية أو جوهر في

نص دور كايم، ولا عن "معنى واحد صحيح"، عن التجسيد الموضوعي الكامل لقصد دوركايم الذاتي.

ثانيا: هذه القراءة أو الكتابة تعمل على موضوع يمكن أن نسميه بالنظام المعرفي الفلسفي الكلاسيكي بطابعه الإنساني والميتافيزيقي. وتحاول أن تضع عمل دوركايم في ظل ارتباطه بهذا المجال الفلسفي، و داخل هذه البنية المعرفية – رغم راديكاليته وريادته وتجديده _فصاحبه رائد علم الاجتماع على أي حال. فأعماله تمثل الفلسفة الإنسانية، على المستوى الوجودي فضلا عن المعرفي.

إذ يقع دوركايم في المعسكر الإنساني، لأنه أولا يوظف أنطولوجيا الذاتية الجمعية. فالمجتمع، بحسب رؤيته، كائن حي، واعٍ. ومذهبه العضوي جماع المادية (التركيب العضوي والبيولوجيا الجمعية) والمثالية (الوعي والسيكولوجيا الجمعية)، وهو يصف المجتمع بوصفه ذاتًا مجسدة إنسانية له جسد وروح. بلغة أخرى، يعتبر مذهبه العضوي مجازيا في حالة أن كل نظرية لها طابع مجازي. كما يمكن التعامل معه تعاملا حرفيا. فالذات الاجتماعية هي الوحدة المطلقة، قمة الطبيعة، التي توحد الذوات الإنسانية الفردية–بأجسادهم وعقولهم– باعتبارهم عناصرها المعقدة. وينسب دوركايم للوحدة الجمعية كلا من طوعية الوعي وحتمية الطبيعة، والتطور الشائع في الحياة بجملتها.

إن نظريته في المعرفة، مثل نظريته في الوجود، متكئة إلى الذاتية الجمعية. وذات المعرفة فيها، مثل "ذات" الواقع، هي المجتمع. ونجد مذهبه الوضعي، الذي يبدو فيه المجتمع وحدة فيزيقية وعقلية، هو من يحدد حدود رؤيته للمعرفة، التي تجمع بين الوضعية الإمبيريقية والعقلانية الجمعية. وفيه تكون الذات الاجتماعية على علم بالواقع على نحو أفضل من الذات الفردية؛ وتعالج المدركات الحسية، محولةً الأشياء المتجسدة، الخاصة، المؤقتة بزمن، إلى علاقات وفئات ومفاهيم لها سمت التجريد والعمومية والخلود– وهو ما لا يقدر عليه الفرد كلية؛ لذلك رأى دوركايم أن الوحدة الجمعية ذات

الجسد والعقل تعرف الواقع على مستويين : حسي وتصوري؛ وهذه المعرفة إشكالية وتراكمية. إذن نظريته في المعرفة نظرية معرفية تنويرية.

ثالثا: تجري هذه القراءة والكتابة على فرض وجود موضوع يمكن اعتباره في حالة "انقطاع"-قطيعة جذرية، اختلاف، تغيير - عن النظام المعرفي الفلسفي الكلاسيكي، الإنساني، الميتافيزيقي. وبالتالي، تحاول وضع عمل دوركايم في إطار هذا المجال الفلسفي "الآخر" والجديد. وتضعه إلى حد ما في إطار بنية معرفية بديلة - مع ما في أعماله من وازع تقليدي، محافظ، "أخروي"- لدرجة أن ولادة علم الاجتماع حملت معها "بذور" موت الإنسان. فأعماله مضادة للمذهب الإنساني، على المستويين المعرفي والوجودي.

حيث يقع دوركايم في المعسكر المضاد للمذهب الإنساني، لأنه أولا يوظف أنطولوجيا الذاتية المضادة للفرد، حيث يحتوي مذهبه العضوي الرئيسي ضمنا على الذاتية الجمعية، لكنه ينطوي بالضرورة على الحتمية الاجتماعية. والحتمية الاجتماعية في عصر دوركايم كما في عصرنا خطر غير مستساغ وراديكالي ضد المذهب الإنساني الليبرالي بطابعه الفردي، حيث يفترضها لا بوصفها حتمية مطلقة فحسب، بل ويراها سلبية (بطابعها التدميري، التحكمي) وإيجابية (بنزوعها البنائي و الخلاق)، في شأن علاقتها بالذوات الفردية؛ لذلك لم يقم فحسب بفضح معاصريه(ويواصل فضحنا جميعا)، بل وتنبأ بالفضائح الأخيرة لكل من البنيوية وما بعدها.

ونظريته في المعرفة، مثل نظريته في الوجود، ناهضة على توجه مضاد للذات الفردية. وتوجهه نحو الذات الجمعية هو قاعدته النظرية التي يوظفها للقطيعة مع التوجه المؤيد للفردية، مثلما كان التوجه الفردي بمثابة قاعدة للقطيعة مع القدرية الميتافيزيقية ونزعة الشك. ويصر دوركايم على أن الفرد ذات معرفية تابعة؛ وأن الامبيريقية الفردية شكل معرفي تابع؛ لذلك يميز بين العلم والمعرفة بفارق يضع مذاهب حرية الفرد في التصرف، والطوعية، والمثالية في جانب الأيديولوجيا. فهي ناتجة عن سوء فهم مضلل وذاتي للواقع، ومن التجربة المباشرة ومشاعر الأفراد الفعليين المنعزلين. بينما تعتبر

المعرفة الجمعية، على الجانب الآخر، معرفة ذات طابع حتمي ضروري وعقلاني وعلمي أصيل. والواضح أن نظرية دوركايم في الحتمية الاجتماعية ونظريته السوسيولوجية في المعرفة في علاقة تكامل متبادل، وبالمثل ذات طابع مضاد للفردية وتوجه نحو الذاتية الجمعية.

البنيوية النقدية

إن ما يلي ينم، على النقيض، عن أن الكتاب ليس في التفكيكية، منطقيا وحتميا. وذلك لأنه يفترض أن القطيعة الجذرية مع المذهب الإنساني الميتافيزيقي جاءت مع الحداثة واتجاه من اتجاهات "البنيوية"- لا مع "ما بعد الحداثة" أو ما بعد البنيوية. ويفترض وجود النظامين المعرفيين البديلين ويربط نظرية دوركايم بكل منهما. وعلى النقيض، بحسب التفكيكية، فإن القطيعة الجذرية عن البنية الخطابية للفلسفة الإنسانية قد أتت مع التفكيكية ذاتها، بالنقد الإجرائي المتشكك والمقوض واللامركزي والمضاد للأصول لكل سيء قطعا (بما فيه مفهوم الشيء حرفيا والمركز اليقيني المؤسس لكل فكر ولغة ونظرية وجود وعلم)، بوصفها جزءًا لا يتجزأ من ميتافيزيقا الحضور.إذ تعتبر التفكيكية مصدر الانقطاع الجذري عن الفلسفة التقليدية، بالخروج عليها، لا بوصفها نظرية أخرى في المعرفة والوجود، بل غيابًا أو نهاية لنظرية المعرفة والوجود.[٢]

فالعمل الحالي يمثل اتجاها في التحليل البنائي والبنيوي، وليس عملا في التفكيك، للأسباب التالية.أولا: وإن كان يشق طريقه في نص دوركايم بالبحث عن النصوص الفرعية، والنصوص المضادة، ومناطق الفراغ **absences** في النص، نجده يسعى للإمساك والتحقق من المعنى الغالب والراجح، صاحب السيادة على النص. فهو يرمي إلى التحديد النهائي لبنية أو إشكالية نظرية دوركايم عوضًا - عن الخوض- دون حدا في اللعب المطلق، والنصية، والكتابية، والتناقض، والالتباس، وعدم التحديد، والتوقف عن إصدار الأحكام. علاوة على ذلك، يتخذ الكتاب موقفا من توجه دوركايم، فهو معارض له. إذ يقف، بوجه خاص، موقف المعارضة من نزعة الطبيعية السوسيولوجية

عنده - نظريته في الوجود ذات الطابع البنائي الوظيفي والعضوي والتطوري؛ ونظريته في المعرفة غير الإشكالية المنطلقة من المذهب الوضعي والامبيريقي - باتخاذ جانب اتجاه نقدي للبنيوية في النظرية والممارسة.(٣) وفي الآن ذاته، يدعم التوجهان المعارضان للمذهب الإنساني معارضة جذرية في نظريته التي تتنبأ عن التوجه البنيوي في نظرية المعرفة والوجود: وهما الحتمية الاجتماعية والعقلانية المادية.

لذلك فإن هذه القراءة، بالمقام الثاني، ليست تفكيكية، لأنها قراءة من وجهة نظر بعينها في تعارض مع التفكيكية، ومن رؤية بديلة في تضاد مع الدوركايمية. هذه الرؤية، أعني البنيوية النقدية، موقف ثالث راديكالي تجاه التوجه المحافظ فلسفيا عند دوركايم ومن الليبرالية الجديدة السياسية، والفوضوية السياسية والنزعة العدمية عند التفكيكية. إذ تذهب البنيوية النقدية، على غير التفكيكية، إلى أن البنى الاجتماعية حاضرة حقا وتقيد سلوكيات الفرد، على النحوين السلبي والإيجابي. وفوق ذلك، فإن اعتبار البنى الاجتماعية واضحة، يجعل هناك إمكانية لوجود علم اجتماعي. غير أن البنيوية النقدية، على غير نظرية البنائية الوظيفية عند دروكايم، ترى هذه البنى اجتماعية عوضاً عن أن تراها طبيعية، بوصفها بنى لا تراكيب عضوية، قابلة للنقاش في تقلب لا بنى ضرورية وذاتاً وظيفة. كما أن المعرفة بالبنى الاجتماعية موضع مساءلة وتعد معرفة سياسية.

ثالثًا: ليس هذا العمل في التفكيك لأن التفكيكية لا تعترف بالموقف الثالث. فهي ترى أن هناك وهمًا معرفيًا كبيرًا- النظام المعرفي الغربي بفلسفته الإنسانية الميتافيزيقية- التي تشمل كل الفكر- باستبعاد أو باستثناء واحد خارجي : وهو التفكيكية ذاتها، التي هي بالفعل " ليست كذلك". لذلك ستقوم التفكيكية، دون تحليل تفاضلي للبنيوية،أو تحليل علاقتها بها، بالتأكيد على أن البنيوية- بما فيها البنيوية النقدية - لا تمثل بديلا للنظام المعرفي الذي يشمل كل البدائل الظاهرة، بل النموذج المثالي للميتافيزيقيا الغربية. حيث تدمج التفكيكية كل النظريات، إلاهي، في بنية معرفية كبيرة متماسكة نسبيا.

وكذلك تقوم ما بعد البنيوية باختزال كل الفكر السابق عليها في نظام معرفي مضلل واحد. وهي بمقتضى ذلك قادرة على تجنب مصاعب التحرر من قيود المذهب الطبيعي والبنيوية؛ الكلية العضوية والمادية الجدلية؛ الوحدة الشاملة المعبرة والبنية ذات السيادة؛ البنائية الوظيفية والبنيوية النقدية، الدوركايمية والماركسية، مناصرة الرأسمالية ومعارضتها، الوضعية والعقلانية المادية؛ الأصل المعرفي للإنتاج السياسي موضع المساءلة والأساس المعرفي للفهم غير السياسي موضع اليقين، إلخ. لهذا فإن التفكيكية تميل إلى أن تكون توجها فلسفيا لا أن تكون توجها اجتماعيا أو سياسيا واضحا، إلى جوار معارضتها الفلسفية (بوصفها مضادة لنظريتي الوجود والمعرفة) عوضا عن أن تكون ذات توجه فلسفي واضح.

فالتفكيكية تنكر أي شيء، وتنفي كل طرف في الثنائية – سواء كان فلسفيا، نظريا أو سياسيا – كما تنفي التعارض ، والتدرج والانقسام الثنائي ذاته – ومن ثم تعارض العدم. فهي لا تختار أو تعارض، ترفض تمييز الاختلاف؛ لأنها تعممه وتعدده وتقلل من شأنه. وعلاوة على ذلك، ترفض التعارض، والتدرج الهرمي، والانقسام الثنائي كل الرفض على المستوى الفلسفي– فكريا لا ماديا. وبالطبع، ترفض ثنائية المادي مقابل المثالي، وكذلك المادية مقابل المثالية.

إنها لا تفترض وجود العدم بل الخطاب، ولا شيء سوى الأفكار. فالأحرى أنها تتحدث عن غياب الحد الفاصل بين النص والعالم؛ لأن هناك فارقًا واحدًا فحسب؛ العالم مثل نص؛ بل هو نص. وتقول أنه لا شيء "خارج النص" : فالتعارضات واحدة، كل التعارضات متساوية، إذ "يوجد فحسب الاختلاف". وهكذا تتعايش الماركسية والدوركايمية، الاشتراكية والرأسمالية، الدوركايمية والرأسمالية، النظرية والممارسة، السياسة والفلسفة، الأيديولوجيا والعلم، النص والعالم، تتعايش بوصفها اختلافات ضمن اختلافات لا حصر لها . . . وهويات، داخل العالم أوالنص الكبير، الوحدة الشاملة العظمى، التكوين المعرفي والوجودي الواحد؛ أعني: " نظام المعرفة".

أما البنيوية النقدية فتقع بين موقف دوركايم وموقف التفكيكية. فهي تمثل قطيعة مع الذاتية - الفردية منها والجمعية - ومذهب الطبيعة، والمذهب العضوي، والمثالية، والجوهرانية، والفردية، والطوعية، والروحانية، والوضعية، والإمبيريقية، إلخ- باختصار كل الأيدولوجيات "الميتافيزيقية" للنظرية ما قبل البنيوية. بيد أن البنيوية النقدية لا تقطع " الشوط إلى آخره" لتصبح ما بعد بنيوية.

فهي على المستوى الوجودي تحافظ على مفهوم البنية - بوصفه مفهومًا تواصليًا لا جوهريًا، معقدًا ومتناقضًا لا باعتباره معبرا، بوصفه مفهومًا اجتماعيًا بالذات لا أن يكون طبيعيا، تدميريًا على نحو متباين لا وظيفي، متقلبًا لا ضروريًا، بوصفه بنية اجتماعية لا تكوينًا عضويًا. وعلى المستوى المعرفي، تحافظ على مفهوم العلم - بوصفه إنتاجًا لا بوصفه إدراكًا، بوصفه إشكالية لا آليًا، بوصفه سياسيًا لا بوصفه محايدًا أو موضوعيًا. فالمعرفة نموذج تقريبي من الواقع البنيوي. وهي مختلفة عن الأيديولوجيا باعترافها بوجود البنى المحدِّدة، وبنقدها ابنى اجتماعية بعينها، لوقوفها موقف المعارضة لكل من الدفاع عن بنى الموجودة، أو نكران وجود البنى.

إن العمل الحالي يعارض ميول نظرية دوركايم صوب الإبستمولوجيا الطبيعية للمذهب الوضعي والأنطولوجيا الطبيعية للمذهب العضوي، باعتبارها محافظة فلسفيا. عند هذا الحد، فإنه في اتفاق مع التفكيكية. بيد أنه يؤيد توجهات نظريته صوب إبستمولوجيا العقلانية المادية وأنطولوجيا الحتمية الطبيعية، بوصفها انقطاعا جذريا مع الفلسفة الكلاسيكية، ومُبَشِّرة بالفلسفة البنيوية. وعلى هذا النحو، فهو يبتعد عن التفكيكية. وعلى كل حال، فالعمل الحالي يطرح موقفا ثالثا، يقع ما بين مرحلة دوركايم، ما قبل البنيوية، ومرحلة التفكيك ما بعد البنيوية.

حقا، فإن هذا الموقف، حال معارضته لما قبل البنيوية من طرف، ومرحلة ما بعد البنيوية من طرف آخر، يمكن أن يقيم الصلة أيضا بين البنيوية والتفكيكية. ولقد ناقشت بدقة في غير موضع ما يميز البنيوية عما قبل البنيوية أو البنائية الوظيفية؛ والنظر للتفكيكية بوصفها توجهًا أقل تعارضا مع البنيوية على غير ما هو شائع،

بحسب ديريدا ذاته.[٤] فالمؤكد أن البنيوية والتفكيكية يشتركان في مواقف عامة كثيرة – وبالذات معارضة الذاتية – وفي الأصل المشترك عند سوسير. يقينا، يمكن للتفكيكية أن تعترف بوجود البنى – النصية والواقعية. ويقينا، يمكن للبنيوية أن تدرك قبول، وإمكانية، تفكيك بنى معينة – في النصوص، وفي الواقع، وفي علاقة "النصوص" بـ"الواقع". وقد أسميت هذه الصلة بالبنيوية النقدية. وفي الدراسات الثقافية نجد سبيلا آخر لوصف علاقة البنيوية بالتفكيكية، وكذلك التعريف بتوجه الكتاب الحالي.[٥]

الاقتصاد السياسي والأيديولوجيا عند دوركايم

ولعل في مطابقة العمل الحالي بين التفكيكية والبنيوية على نحو من الأنحاء، فإنه موجه بقوة نحو التفكيكية، بتركيزه على التحليل الفلسفي عوضا عن التحليل السياسي المباشر لأعمال دوركايم. ولذلك يبدو من الضروري القيام على الأقل بطرح إطار عام للقراءة السياسية لدوركايم.

ففي المقام الأول، تنتاب الشراح قضية " الاسم الملائم" لسياسات نظرية دوركايم. إذ يوصف دوركايم بالمحافظ والليبرالي، والمصلح والراديكالي، الرأسمالي والاشتراكي. ولذلك تدرك أحدث الاتجاهات المعاصرة ما في أعماله من تعقد شديد، وتسبر وتبحث عن التوجهات النقدية والراديكالية في متاهته النظرية. وهو ما سأتناول الإجابة عليه لاحقا.

فلسفيا، تعتبر نظرية دوركايم نظرية محافظة، بسبب خروجها من عباءة المذهب الطبيعي. فمذهبه الطبيعي ينتج العضوية الوجودية، الذي يستلزم تحليلا وضعيا– بنائيا ووظيفيا وتطوريا– للكائن أو الذات الجمعية، أي المجتمع. كما يتولد عنه الوضعية المعرفية، التي تستلزم رؤية معرفية غير مسيسة وخالية من إثارة الإشكاليات باعتبارها تنويرا متطورا يأتي من قبل الكائن أو الذات الجمعية، أي المعرفة الذاتية المثالية للمجتمع. وعلى النقيض تُظْهر أعمال دروكايم توجهات فلسفية راديكالية، خاصة معارضة الذاتية في الحتمية الاجتماعية والعقلانية المادية على المستويين الوجودي والمعرفي.

سياسيا، تلخص نظرية دوركايم الفلسفة الثنائية لنسقين اجتماعيين ثنائيين، الرأسمالية والأبوية. فبالنسبة لقضايا الإنسان والاقتصاد والمجتمع، يعتبر دوركايم ليبراليا من النوع الرديئ. فهو يدافع عن الحفاظ على الرأسمالية، وكذلك إصلاحها الفردي والاجتماعي. ولذلك تأتي ليبراليته جامعة بين التوجه المحافظ والتوجه الإصلاحي إزاء الرأسمالية. ومن جهة أخرى، عند النظر لموقفه من قضايا النساء والأطفال والأسرة، نجده تقليديا محافظاً. فهو يدافع عن الحفاظ أو العودة إلى النظام الأبوي في النطاقين العام والخاص، حيث ينبغي أن تظل النساء والأطفال معزولين.

فما يعنيه دوركايم بمصطلح المجتمع هو المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي العام ذو الطابع الذكوري؛ لذلك يشتمل المجتمع حقا على قلة من الأفراد في منطقة جغرافية، ويهمش الأطفال والنساء، باعتبارهم غير اجتماعيين، خارج المجتمع. فيركز على المجتمع انطلاقا من هذا التصور في مجال منقسم. وفيما يخص نصف العالم المعزول، أعني المجتمع عند دروكايم، فهو ليبرالي جديد، لأنه معارض للموقف المحافظ أو الرجعي لمعاصريه، ولم يدافع عن العودة إلى الإقطاع أو النظام التقليدي. ونظرا لمعارضته لليبرالية الكلاسيكية عند معاصريه، لم يدافع عن التوجه الفردي النفعي ومذهب الحرية الاقتصادية الاختزالي، سواء كان مبدأ علميا أو غرضا سياسيا. كما كان معارضا لراديكالية معاصريه، فلم يكن يدافع عن التحول الثوري من الرأسمالية إلى الاشتراكية.

إن دوركايم يؤيد الحفاظ على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والانقسام الطبقي بين الملاك والعمال. فالملكية الجمعية مشاعية، ومن ثم توصف ظاهريا بالبدائية. والماركسية – حسب زعمه – تجمع بين هذه الجمعية البدائية والمذهب الاقتصادي الكلاسيكي ويعارضها دوركايم. كما يؤيد الفردية فيما يتصل بالإقطاع؛ حيث يفضل الحراك الفردي والمساواة في الفرص (أي تقسيم العمل الطوعي) بوصفه نقيضًا للطائفية (تقسيم العمل الجبري). ويؤيد التنشئة فيما يتصل بالرأسمالية الأولى النقية الداعية لحرية العمل؛ حيث يفضل الهيئات الوسيطة (النقابات)، حال قيامها بدمج

وتنظيم الأفراد (الخلايا الاجتماعية) داخل الجماعات المهنية (الأعضاء الاجتماعية)؛ كما يدعم الدولة القوية، للَمِّ شمل المجتمع الجمعي ككل (الكائن الاجتماعي). وهو يسمي نفسه بالاشتراكي. والحق أنه يقف في صف إصلاح الرأسمالية؛ ومن ثم فهو ليبرالي جديد.

دوركايم والاختلاف

لم يناقش دوركايم فروق العرق والطبقة والجنس (أو النشاط الجنسي).[٦] إذ بناء على مذهبه العضوي، يركز بالأحرى على الفروق بين الأفراد (الخلايا) والمهن (الأعضاء)، وعلاقتها بالوحدة الكلية الموحدة، أي المجتمع (الكائن المتباين رغم كليته). علاوة على أن مناقشته لقضايا الأفراد والمهن والمجتمع، تقتصر على الرجال. فالنساء عنده خارج المجتمع؛ وإذلك لسن جزءا من موضوع البحث عنده.

وفيما يخص قضية العنصرية، فإن رؤاه تتوافق مع توجهه السوسيولوجي الليبرالي الجديد. فهو يدحض العنصرية باعتبارها من البقية المتبقية من الطائفية الإقطاعية، من البنى الاجتماعية والبيولوجية التقليدية. فهو يصر على أن المجتمع الحديث يُذَوِّب الأعراق إلى أفراد متمايزين، يستبدل مبدأ الوراثة بمبدأ الاكتساب الاجتماعي للمهارات. ولذلك فهو يعارض العنصرية بوصفها وسيلة لتصنيف الناس أو توزيع المهن، مدافعا عن نظام محايد عرقيا يوفر الفرص المتكافئة والحراك الفردي. ومع ذلك، فإن التنظير للقضاء المتدرج على العنصرية عبر عمليتي التفريد والتنشئة موسوم بالتفاؤل وبالميل نحو غرس التماثل. لذلك فهو يبتعد بيسر عن العرق، بوصفه فئة اجتماعية لا جدوى منها؛ وعن العنصرية، بوصفها وعياً زائفاً.[٧]

إن رؤى دوركايم الخاصة بالطبقة مماثلة لرؤاه حول العنصرية. أقولها مرة أخرى: إنه متوافق مع توجه السوسيولوجي الليبرالي الجديد. فالنظم الطبقية (أو العشائرية) بنى اجتماعية قديمة تعكس حال الجماعات البشرية الأولى والاستعدادات البيولوجية الباكرة. ومع القضاء على العنصرية ببزوغ التفريد من جهة وبفضل عملية التنشئة من

جهة أخرى. كان دوركايم قد توقع القضاء على النظام الطبقي أو العشائري بحكم نهوضه على العنصرية ، وتحوله إلى نظام من الأفراد المتمايزين من جهة ، وإلى جماعة من الأفراد المتفردين من جهة أخرى. وتتوسط الجماعات المهنية بين الأفراد والمجتمع، وفيها يتم توزيع الأفراد وفق قدراتهم الخاصة والاكتساب الاجتماعي للمهارات.

وتعتبر الطبقية في المجتمع الحديث عملية تقسيم عمل فحسب، أي توزيع الأفراد المتباينين على الأعمال المتخصصة الملائمة لهم، وهي انعكاس مميز لاستعداداتهم الفردية. أما الطبقيــة بالمعنى الماركسي للكلمة، أي التباين في العلاقة بوسائل الإنتاج (الملكية واللاملكية)، فيختزله دوركايم إلى التخصص والتباين المهني. إذ يحتل بعض الأفراد وظائف متخصصة، ويكونون فيها أصحاب العمل، وآخرون يحتلون وظائف متخصصة أخرى، يكونون فيها العمال. وهو يدافع عن النقابات لتنظيم الخلايا الفردية والأعضاء المهنية في المجتمع، وعن الدولة القوية، لتنظيم الخلايا الفردية والأعضاء المهنية في كائن جمعي مركب، هو المجتمع. وبذلك تصبح الاشتراكية الماركسية، المتكئة على الوجود الاجتماعي للبناء الطبقي، غير صائبة نظريا، وتوصف بأنها لا اجتماعية وداعية للانقسام، سياسيا. ومن ثم فهو يبتعد بيسر شديد عن الطبقية أيضاً، باعتبارها فئة اجتماعية لا طائل منها، ولا يلتفت للاشتراكية بوصفها وعياً زائفًا.

ويعاني دوركايم من الوقوع في التناقض فيما يخص النساء، بالنظر إلى توجهه السوسيولوجي والليبرالي الجديد. فهو يؤمن بأن النساء، غير الرجال، يمثلون جماعة أو طائفة موحدة ومتجانسة. ولذلك اتخذ موقفا محافظا بعينه، يرى فيه ضرورة أن تتخصص النساء فحسب في مجال عمل واحد لا غير. وفيما بعد، آمن بأن النساء، غير الرجال، لا اجتماعيات بطبيعتهن. ولذلك وافقه الموقف الأبوي المحافظ الذي ينبغي بمقتضاه أن تشغل النساء الأعمال المنزلية، وأن يبقين في دورهن، خارج المجتمع ظاهريا، حيث ينتمين. وهو يستند إلى سمات الجماعة وبمبدأ الحتمية البيولوجية حال نقاشه لجماعة النساء، باعتبارها مضادة للسمات الفردية والحتمية الاجتماعية التي ينسبها لجماعة الرجال. ولذلك فإن نظريته الثنائية في الطبيعة البشرية، التي تختلف

فيها بنى النساء والرجال، إلى بنى نسائية طبيعية (تابعة، أقل إنسانية)، وبنى ذكورية اجتماعية (أرفع مكانًا، وأكثر إنسانية)، تقوده إلى نظرية ثنائية في العمل البشري ، حيث يتم جعل أعمال النساء والرجال أعمالا متخصصة؛ بتمييزها إلى التناسل الطبيعي والإنتاج الاجتماعي. وهكذا تكون النسوية خطأ نظريا، باعتمادها على افتراض غير دقيق ينهض على المساواة والتشابه الجنسي؛ كما تعد ضد المجتمع وتدعو إلى الفرقة سياسيا. وبذلك يؤكد دوركايم - بسهولة أيضا - على الجنس، بوصفه فئة طبيعية واجتماعية أساسية؛ ويبتعد بهدوء كذلك عن النسوية بوصفها وعياً زائفاً.

إنني لم أكتب بوضوح عن مواقفه السياسية والاقتصادية والأيديولوجية، مسايرة له، ولا عن تنظيراته الخاصة بمسألة الاختلاف التي أثيرها هنا، رغم قيامي بذلك في غير موضع. [٨] كذلك أحاذيه في ألا أكتب المجال الثاني، أعني مجال المرأة، موجهة اهتمامي وجهة نظريته العامة حول الأفراد (من الرجال) في المجتمع (أي المجال العام). وفيما بعد لن أتناول بالكتابة الواضحة ما يوجد من علاقات بين البنائية الوظيفية (اتجاه ما قبل البنيوية)، والبنيوية النقدية، والتفكيكية (اتجاه ما بعد البنيوية)، رغم قيامي بذلك في مواضع أخرى. [٩] إنها أمور مختلفة، ولابد من تأجيلها. فما أكتب عنه هنا هو البنية الفلسفية المؤسسة للنظرية الاجتماعية عند دوركايم، عوضاً عن الدلالات السياسية لفلسفته، وعلمه، وأيديولوجيته. رغم اعتقادي أن السياسة والأيديولوجيا والعلم أمور مترابطة كل الترابط، في تلك البنية المعرفية المتضافرة الموسومة بالتناقض التي نسميها بالنظرية.

الهوامش

(١) صياغة أخرى لسؤال جران بريتون ، يورده بارسونز (١٩٤٩ ، ص ٣).

(٢) حقا ، هي "عودة خالدة" داخل الفلسفة ، وتنطوي على تأكيدات أنطولوجية وفلسفية ضمنية ، رغم سلبيتها . انظر الملاحظة التالية.

(٣) لمناقشة العلاقات الحاصلة بين ما قبل البنيوية (الوظيفية البنائية) ؛ والبنيوية (بأشكالها البنيوية النقدية، المساواتية، التعددية الثقافية و الماركسية و النسوية) ؛ وما بعد البنيوية (التفكيك) انظر ليمان (١٩٩٣)،وانظر آجر (١٩٩١) . ولنقد لاذع للبنائية الوظيفية عند دور كايم، انظر آجر (١٩٨٩) .

(٤) انظر ليمان، مرجع سابق . ودريدا (١٩٨٨)..

(٥) انظر برانتينجر (١٩٩٠). وهو ناقد لكل من البنيوية والتفكيك (ونقده لألتوسير اشكالي- فألتوسير أكثر مناصرة لجرامشي، مثلا، مما يرى) لكنه يرى أن أعمال الطرفين أشكال من الدراسات الثقافية . انظر أيضًا آجر (١٩٩٢).

(٦) إنني ممتنة لروسلين بولوغ لتوضيح النفي الكامل لدوركايم، في آلاف الصفحات حول علم الاجتماع، لقضية الجنس. فالنظام الاجتماعي المزدوج الذي وصفه ودافع عنه ينهض على التغاير الجنسي(النمط المطلق للتضامن الجنسي، الذي "يوحد" الأسرة الأبوية، بل ويربط المجال الشخصي للنظام الأبوي بالمجال العام للرأسمالية)، ويسلِّم بذلك . من أجل تحليل نسوي قاطع لفيبر، انظر بولوغ (١٩٩٠).

(٧) حول نظرية دوركايم في العنصرية، انظر أيضًا فينتون (١٩٨٠،١٩٨٤) وليمان (القادم).

(٨) ليمان (١٩٩٠،١٩٩١ القادم) .

(٩) مان (١٩٩٣) .

الفصل الأول

بناء الأفراد

البناء الاجتماعي بوصفه كائنا حيا

إن درس مفهوم البناء الاجتماعي عند دوركايم لضرورة لابد منها لفهم نظريته في الوجود الاجتماعي. ومذهبه الأساسي في التكامل العضوي هو العامل الأهم في فكره هنا وفي أي موضوع آخر.[١] فالمماثلة العضوية أي مقارنة المجتمع وتشبيهه بالكائن العضوي فكرة سائدة في أعماله؛ لدرجة أصبحت بارزة أو مسلما بها مثلها مثل أي حضور غلاب، والدليل على هذا قاموسه الاصطلاحى الذي يستخدمه. فاصطلاح "الجسد الاجتماعي" و"الكائن العضوي الاجتماعي" اصطلاحان يظهران مراراً وتكراراً. مثلهما مثل مصطلح "مورفولوجيا" و"فسيولوجيا" وهي مفاهيم اجتماعية روتينية لديه كمفاهيم "البناء" و"الوظيفة"؛ و"الصحة و"المرض". وهو على وعي كبير بهذا الجانب في نظريته. غير أن "المفاهيم الأساسية" المستعارة من "حقول معرفية أخرى" "مثل الأنواع، والعضو، والوظيفة، والصحة والمرض، ترتدي ثوباً جديداً في علم الاجتماع".[٢] ولعل هذه الاستعارة العضوية في النظرية الاجتماعية مهمة في رؤية دوركايم للبناء الاجتماعي. والحق أن رؤيته الاستعارية هي رؤيته للبناء الاجتماعي حرفيّا.

إن أي مجتمع كُلٌّ معقد للغاية، مكون من عناصر مركبة مثل الكائن العضوي. وفي الكائن العضوي، فإن هذه العناصر هي الأعضاء، وعناصرها المكونة هي الخلايا. ورغم التباس الاستعارة العضوية عنده عادة، يصف المجتمع بوصفه كائنًا عضويًا مكونًا من نظم، يشبهها بالأعضاء، وأفراد يشبههم بالخلايا. لكنه قد يجري تغييراً على هذا التشبيه حيث يحل المهن محل النظم ويشبهها بالأعضاء. وإن كان هناك تعديلات أخرى أكثر إثارة للحيرة. فهو أحياناً ما يشير للأفراد بمصطلح الذرات ،بدلاً من تسميتهم بالخلايا هذا من جهة. ومن جهة أخرى، كان ينظر أحياناً بصورة مصغرة إلى

الأفراد بوصفهم أعضاء، وبشكل خاص حين يناقش التضامن العضوي أو اعتماد الأفراد على بعضهم البعض اعتماداً على تقسيم العمل. غير أن السائد هو نموذج يقول فيه إن الأفراد مساوون للخلايا والأنظمة مساوية للأعضاء، والتعديل الأساسي فيه هو قوله بأن الأفراد خلايا والمهن أعضاء.

إن الفرد في المجتمع كالخلية في الكائن العضوي . فما الذي يعنيه غياب فرد عن المجتمع ؟ وما معنى غياب خلية عن الكائن العضوي؟[٣] إن كلاً من الفرد والخلية يمثلان وحدة كلية بالنسبة إلى العناصر المكونة لهما، وهما يعتبران عنصرين في وحدة كلية أكبر تدمجها مع غيرهما في وحدة واحدة. فالجزيئات غير الحية البسيطة تندمج معاً لتشكل خلايا حية مركبة، التي هي ذاتها أجزاء في وحدة أكثر تعقيداً. ويعد المجتمع تكوينا في غاية التعقيد، وعناصره هم البشر. وهذه الخلايا الاجتماعية ذاتها أعقد مركبات العناصر الطبيعية في الوجود وإن الوحدة الكلية التي يشكلونها معاً لا يمكن استيعاب أبعادها غالباً. والحق أن هناك نظامًا وجوديًّا تصاعديًّا ومركبًا، يقع المجتمع بصورة طبيعية في ذروته. وفيه يقوم العالم الفسيوكيميائى بالتوحد والتضام ليشكل العالم البيولوجى، ثم يقوم العالم البيولوجى بطرح المادة الأساسية لمنتجه الأكثر تفصيلاً، أي العالم النفسي للبشر. لكن البشر جماع هذه العوالم، لا يمثلون أعقد الكائنات ولا هم المستوى المطلق الذي يقف عنده التسلسل العلمي، بل هم مجرد عناصر في الكتلة الاجتماعية. فما يميز الظاهرة الاجتماعية عن غيرها من الظواهر الواقعة في المستويات الدنيا، هو "شدة تعقيدها".[٤] ولكن رغم "التعقد الشديد" الذي تنطوي عليه الحقائق الاجتماعية أو "الأشياء الاجتماعية"، لا تخضع لاهتمام العلم، ولا يمكن ردها إلى "ظروف عناصرها سواء كانت ظروفاً نفسية أو عضوية".[٥] وعلى نفس الوتيرة يستحيل فهم الكائن العضوي بتحليل خلاياه، بل لابد من تحليله كلاً واحداً، وكذلك لا يفهم المجتمع بتحليل حال أفراده، إعراضا عن التعقد الشديد الذي تنطوي عليه عناصره من الأفراد، ودون الالتفات لناتجها المركب. ولذلك إذا كان عالم النفس وعالم البيولوجيا ينظر لظاهرة الدراسة عندهما نظرة حقة باعتبارها مرتبطة بمركب

من العناصر التي تقع على المستويات الدنيا منها، فلم لا ننظر للمجتمع من نفس الزاوية ؟ (٦)

إن هناك مستوى وسطياً يقع ما بين الأفراد (الخلايا) ووحدتهم المركبة أي "الكائن العضوي الاجتماعي"، هو وحدة مركبة وضعت أو "أضيفت" بين وحدتين مركبتين. إنها الوحدة الاجتماعية التي تشبه العضو في الكائن الحي. وينظر لها دوركايم بصور شتى. ولعل أكثر استعاراته حيوية في هذا الصدد تشبيهه للنظام الاجتماعي بأعضاء اجتماعية. ويركز اهتمامه على نظم الأخلاق (الدين خاصة) والدولة والاقتصاد. ويصفها مراراً بـ"قلب"، و"مخ"، و"أحشاء" المجتمع. والطريقة نفسها ينظر بها لمفهوم "التخصص المؤسسي".

إذ ينظر للمهن المتخصصة بوصفها أعضاء بالجسد الاجتماعي، معرضاً عن الصعوبات المفاهيمية التي يضفيها هذا الاستخدام. فمشكلة المهن عنده مشكلة عملية؛ لذلك انشغل بطبيعة العلاقات بين المهن المتعددة مثله في ذلك مثل انشغاله بطبيعة العلاقات بين الأفراد المتخصصين وبين النظم المتخصصة. وذلك لأن "تنظيم المجتمع" ظاهرة جديدة، وهو الدليل الذي يصف به التخصص المهني على أنه ظاهرة جديدة. فالمجتمعات هي في الأصل وحدات بسيطة غير متباينة. حيث كانت في أصلها هذا عبارة عن حشود "فوضوية لا بناء يحكمها". وكانت المجتمعات السياسية الأولى أو المجتمعات المركبة ليست عبارة عن مجموعة من المهن المتعددة بل عبارة عن "عدد من المجتمعات الأولية" ولذلك لم تكن منظمة بل منقسمة.

بينما تتكون المجتمعات السياسية المتقدمة من "جماعات ثانوية" أخرى، وخاصة "الجماعات المتخصصة" أو المهن.(٧) لذلك ينشأ معنى ثان للتعاضد العضوي وهو المعبر عن العلاقات الواقعية أو المثالية التي يتم بناؤها بين المهن المتنوعة التي تشكل المجتمع مثلها في ذلك مثل الأعضاء المتنوعة التي تشكل الكائنات الحية المتقدمة. فـ"وظائف المجتمع جميعها وظائف اجتماعية مثلما تعتبر كل وظائف الكائن العضوية وظائف عضوية".(٨)

وهنالك منحى آخر يغذى فيه مذهب دوركايم في التكامل العضوي مفهومه عن "البناء" الاجتماعي. فهو يفهم أي مجتمع بوصفه كائنًا عضويًا، وهذا أمر واضح كل الوضوح. لكنه علاوة على هذا يفهم فحسب المجتمعات المختلفة والبناءات الاجتماعية المتباينة كأنماط مختلفة من الكائنات العضوية. لذلك يقوده منطق نظريته إلى افتراض وجود بنائين اجتماعيين أساسيين (وهما "نمطان" أو "نوعان")، ويضعهما على طرفين متصلين التطور الاجتماعي، على غرار متصل التطور البيولوجي الذي توجد على طرفيه فئتان عضويتان أساسيتان، فيضع البناء الاجتماعي البسيط أو الانقسامي (الآلي) على طرف، ويضع على الطرف الآخر البناء الاجتماعي المركب أو المتباين (العضوي).[٩] أولهما، يطلق عليه "المجتمعات التابعة" التي تشبه الكائنات الحية وحيدة الخلية بينما تشبّه "المجتمعات المتقدمة" بكائنات من نمط أعلى. فالمجتمعات "البدائية" مثل "الكائنات وحيدة الخلية". ذلك أن النمط الاجتماعي الأول هو "بروتوبلازم اجتماعي حقيقي" يشكل أجزاء أو مجموعات بسيطة. وهذه بدورها تتجمع مراراً مثل "حلقات دودة الأرض".[١٠] وإن ما يفرق ما بين المجتمعات هو "تباين الصلات" التي تربط ما بين العناصر المكونة لها، "مثل الفروق بين الكائنات العضوية الدنيا والكائنات العضوية العليا" وبين الأحياء المنظمة للغاية والبروتوبلازم، وبين البروتوبلازم والجزيئات غير العضوية التي تكوّنها".[١١] غير أن دوركايم يوغل إيغالا حين يدعي بأن تنميطه للمجتمعات ليس استعارياً. فهو على قناعة بأنها تمضي حرفياً في نفس مسار التطور الذي تمضي فيه الكائنات العضوية البيولوجية، باعتبار أن هذا التطور هو جزء من القانون الطبيعي العام.

إن قانون تقسيم العمل يسري على الكائنات العضوية مثلما يسري على المجتمعات ... فكلما كانت الوظائف التي يؤديها الكائن الحي أشد تخصصاً كلما كان تطوره عظيماً ... إنه ظاهرة من ظواهر البيولوجيا العامة التي لابد أن تدرس ظروفها بدراسة الخصائص الأساسية منظمة الحال. فتقسيم العمل في المجتمع ما هو إلا شكل خاص من أشكال هذه العملية العامة، والمجتمعات التي تخضع لقانون تقسيم العمل، تمتثل لحركة ولدت قبلها، وهذا ما يحكم العالم كله كذلك.[١٢]

ويعرف دوركايم "التطور الاجتماعي" بوصفه"حركة ثنائية"، يُستبدل فيه التنظيم الانقسامي بالتدريج بتنظيم مهني حتى أن "تنظيمنا الاجتماعي والسياسي ككل سيصبح له أساس مهني كامل أو شبه كامل". ثم يواصل قائلاً : وهذا القانون نفسه يسري على التطور البيولوجي . . . فالحيوانات الدنيا تتكون من أجزاء متشابهة . . . تقع أسفل سلم التطور، ولا تكون العناصر المكونة لها متشابهة فحسب بل ولا تزال متجانسة في التكوين. هذه الكائنات الحية هي "مستعمرات" يشبه طابعها الفردي، من خطة بنائية وتعاضد، "بطابع المجتمعات التي أسميناها بالمجتمعات الانقسامية". ويختفي هذا النمط مع صعودنا على سلم تطور الكائنات الحية، مثلما يفنى النمط الانقسامي مع سيرنا قدماً على سلم التطور الاجتماعي. وتفسح الـ"مستعمرات" الطريق أمام دودة الأرض التي تفسح الطريق أمام الحيوانات اللافقارية والفقاريات. وعند هذا الحد، فإن المماثلة تتم ما بين المجتمعات الحيوانية والمجتمعات البشرية العضوية. وفي كل حالة وأخرى، ينشأ البناء الاجتماعي من "واقع تقسيم العمل ونمط التضامن فيه".[١٣] لذلك يوجد نوعان من البناء الاجتماعي أحدهما أكثر تطوراً من الآخر. أولهما، "بناء اجتماعي له طبيعة محددة ويسوده التضامن الآلي" وهو عبارة عن "نسق من الأجزاء المتجانسة التي تشبه بعضها بعضاً. والثاني، هو "بناء المجتمعات التي يسودها التضامن العضوي". وهذه المجتمعات ليست عبارة عن أجزاء متشابهة ومتجانسة بل نسق مكون من أعضاء مختلفة لكل منها دور خاص وعبارة عن أجزاء متباينة. وإن هذه العناصر الاجتماعية ليست "من طبيعة واحدة" وليست منتظمة على نفس الوتيرة. كما لا تعتبر متجاورة ببساطة ولا متشابكة بل هي متناسقة وتخضع معاً لعضو واحد محوري".[١٤]

الجسد الجمعي

لا يعتبر "البناء" في نظر دوركايم العامل السببي المطلق والنهائي. فهو بالمعنى العضوي يمثل مظهراً أو مورفولوجيا الجسد الاجتماعي. وإن له تنويعتين: بناء بسيطاً

وآخر مركبًا. وكلاهما من صنع ظروف الحياة و"البيئة الداخلية" للكائن الحي. فالبناء ليس مطلقاً بل محدداً ببناء أساسي يتكيء عليه. إذ يوجد مستوى أعمق من الحقائق الاجتماعية "التشريحية أو المورفولوجية". والطبقة الأساسية للحياة الجمعية هي "عدد وطبيعة العناصر الأولية التي تشكل المجتمع" [١٥] إنها "عدد العناصر الاجتماعية وطريقة تجمعها وتوزعها". [١٦] وإن محتوى هذه الطبقة الأساسية هو على كل حال عبارة عن إجمالي عدد السكان وكثافتهم. [١٧] وعلى هذا فإن فكرة اعتبار تقسيم العمل نتاج عدد السكان وكثافتهم؛ لتمثل وتعبر عن علاقة سببية ما بين البناء والبناء الأساسي؛ بحيث يتباين تقسيم العمل مباشرة حسب المجتمعات وكثافتهم وإن قُضي لها أن تتقدم قدماً في مسار التطور الاجتماعي، فهذا لأنها غدت أكثر كثافة وأكبر عدداً عامة. [١٨]

إن هذا النمط له قوة "القانون"، وفيه يحتاج نمو المجتمعات وتبلورها . . . إلى تقسيم عمل واسع المدى . . . فهو سبب حاسم. وعلاوة على هذا، فإن القانون ذاته ينظر إليه دوركايم بوصفه قانونًا كونيًا ينطبق على الكائنات الطبيعية مثلما ينطبق على الأجساد الاجتماعية. لذلك فإننا لن تدهشنا أهمية العامل العددي إذا لاحظنا دوره الأساسي الذي لعبه في تاريخ الكائنات الحية . . . فلو كانت الأجزاء المكونة للحيوان ذات عدد كبير جدًا، لن تكون العلاقات التي تربطها ببعضها البعض كما هي، حيث تتغير ظروف الحياة الاجتماعية، وتعمل هذه التغيرات على تحديد نوع تقسيم العمل ونمط تعدد الأشكال وكثافة القوى الحيوية وطاقتها الكبرى. فنمو المادة العضوية هي الحقيقة التي تهيمن على نمو الحيوانات. والمدهش أن النمو الاجتماعي يخضع لذات القانون. [١٩]

إن الآلية التي تقوم بها الطبقة الأساسية، أي كم العناصر، بتحديد البناء، أي نوعية الكل، يتم طرحها بطرق شتى. إذ يقوم أحياناً بالتركيز على طبيعة العلاقات بين العناصر من الأفراد. فالأفراد الذين هم أكثر عدداً ومترابطون عبر التقارب المكاني أو

من خلال وسائل النقل والاتصال، أفراد أكثر تفاعلاً مع بعضهم البعض. فكثافة التخالط الاجتماعي أو "الكثافة الأخلاقية" تقوم بتغيير المجتمع متسببةً في حيوية عظيمة وفي وجود تقسيم العمل و"الحضارة". كذلك فإن زيادة العدد تتسبب في وجود صراع أو تنافس على الموارد النادرة. وعلى هذا، يعتبر تقسيم العمل نتيجة لعدم التوازن والصراع الحاصل بسبب التغير في عدد السكان. فهو يحل نتيجة "الصراع على البقاء".[٢٠]

وأياً ما كانت الآلية، فمن اللافت اعتبار دوركايم العناصر الاجتماعية، أي الأفراد، ذات أسبقية عليَّة على البناء الاجتماعي للمجتمع. ذلك أن المجتمع لا يوجد له طبقة أساسية تشكل قوامه سوى الأفراد.[٢١] فلديه "طبقة أساسية عبارة عن إجمالي الأفراد المترابطين".[٢٢] ولا يفهم هذا جيداً إلا في ضوء فكرة أن دوركايم يدرك المجتمع بوصفه مجتمعاً جمعيًّا ويرى الجسد الاجتماعي جسداً جمعيًا. فهناك "الواقع الجمعي" و"الوحدة الجمعية" و"الكائن الجمعي" الذي ينشأ عن اندماج الأفراد، وهو هذا "الشيء" الذي يعنيه دوركايم عندما يستخدم مصطلح "المجتمع". فوحدة الأفراد المترابطين هي الحقيقة الاجتماعية عنده، وهي المجتمع.

ويستخدم مصطلح "رابطة الأفراد" بالتبادل مع مصطلح المجتمع بنفس المعنى. لذلك يقول: "ما إن تنشأ رابطة بين العناصر فإنها تتسبب في ولادة ظواهر لا تنبع مباشرة من طبيعة العناصر المترابطة".[٢٣] أو أن يقول بوجود "كائن أخلاقي واحد وملحوظ إمبيريقيًّا، يشكله الأفراد بترابطهم، وهو المجتمع"[٢٤] الذي يظل خارج الفرد. ويقول في موضع آخر بأن "كل مجموعة من الأفراد حال تواصلهم معاً باستمرار يشكلون مجتمعاً بعينه"، يشبهه دوركايم بالحيوان الذي يتشكل من "حياة الأنسجة".[٢٥] وإلى جوار مصطلح "الرابطة" يستخدم مصطلح "جماع" وتوليفة من الأفراد أو العناصر وهو بالطبع يستخدم مصطلح "الجماعة" مراراً. حيث يقول: "يوجد خارج الأفراد أو من ورائهم جماعات مكونة من وحدة من الأفراد هي المجتمع".[٢٦] وكما يقول: "للحياة الاجتماعية مظاهر عديدة . . . جميعها . . . تشترك في كونها نابعة من الجماعة،

البسيطة والمركبة، والجماعة هي الطبقة الأساسية لها".[٢٧] ويذهب في كتابه "الانتحار" إلى أن "الجماعة عبارة عن أفراد مترابطين لهم واقع".[٢٨] إنها الجماعة التي تتسبب في وجود الأوضاع الجمعية وفيها توجد هذه الأوضاع. والواقع أن "الجماعات الإنسانية لها طرق في التفكير والشعور والحياة مختلفة عن طرق أفرادها عندما يفكرون ويشعرون ويعيشون منعزلين".[٢٩]

وأحياناً ما يوضح دوركايم الوظائف التي تؤديها الحشود والتجمعات للمجتمع. ولكن من وراء هذا كله، توجد جماعة مادية وحقيقية تمثل عنده المثال على المجتمع. وعندما يتواصل الأفراد مباشرة مع بعضهم البعض، يشكلون معاً وحدة جمعية جديدة، و"كائنًا أخلاقيًّا"، وهو جماعة حقيقية ومجتمع صغير؛ غير أن المعنى المزدوج لحشد الأفراد بوصفهم عنصراً فعالاً في المجتمع تارة وصورة له تارة أخرى، إنما يتجلى بوضوح كبير في كتاب "الصور الأولى" حيث ناقش فيه مراراً التجمعات الدينية. فهو يقول حرفياً بأن ممارسة الشعيرة الدينية مؤثرة في نشوء "الكائن الأخلاقي" الذي يعتمد على الأفراد ويعتمدون عليه. و"إن لهذا الكائن وجوداً الآن، وهو المجتمع".[٣٠] فالحشود والتجمعات تشبه المجتمعات الكثيفة مادياً وأخلاقياً، والمجتمعات مثل حشود كبرى. والحق أن "المجتمعات . . . حشود منظمة وثابتة".[٣١]

مثال مشابه إن لم يكن أكثر أهمية عن المجتمع صغير الحجم، يمكن الاستدلال عليه في مناقشة دوركايم للمعاشرة الجنسية. فالفعل الجنسى هو مشاركة، وعبر هذه المشاركة، أضحت طرفا المعاشرة شخصاً واحداً، والوحدات المحيطة بهما تتبدل أولاً ثم تتغير فيما بعد. وتولد شخصية جديدة تشمل وتحتضن الطرفين معاً. إن غدا هذا الانصهار ضرورياًّ وأضحت الوحدة الجديدة المتشكلة مستمرة . . . فلن يعد الطرفان شخصين مختلفين ومنفصلين بل شخصاً واحداً.[٣٢]

فالفعل الجنسي هو شكل متطرف للمخالطة، إذ "لا يوجد فعل يتسبب في وجود روابط قوية بين الناس سواه، فله قوة تواصل، وبالتالي به قوة أخلاقية لا تقارن بغيرها".[٣٣]

إن الأهم في هذا كله تصور المجتمع عند دوركايم بوصفه شيئًا فعليًا حقاً. إنه واقع أساسي وواضح المعالم. وهو الجماعة أو الجماعية ذاتها. وعبارة عن أفراد فعليين وحقيقيين. ويتجاوز هؤلاء الأفراد الفعليين والواقعيين، ويهيمن عليهم. لكنه ليس بواقع مختلف. وليس مثل جسد . . . بل هو جسد. إنه كائن حي غاية في التعقيد، إن قورن بغيره من الكائنات الحية. لكنه ليس عبارة عن مجموعة مجردة ومحددة من الأدوار أو الوظائف أو العلاقات التي يشغلها الأفراد بوصفهم موظفين أو "داعمين" لها. وليس نسقاً موضوعياً يوجد فيه الأفراد كأجزاء قابلة للتبادل. ولا يسبق الأفراد أو يأتي بعدهم. إنه الأفراد، وهذا هو المعنى المنوط بمصطلح "الجسد الجمعي".[٣٤]

العقل الجمعي

ولذلك، فللجسد الاجتماعي وجهان: طبقة أساسية له تمثل كم الأفراد، الذي تشكله جميعاً، ثم بناؤه، نوعية الكائن الذي يشكله بسيطاً أو مركباً. وطالما أن الكائن الفرد هو الأساس المادي لعقل الفرد، فإن الجسد الجمعي، بوجهيه هو الأساس المادي للعقل الجمعي، الذي يمكن النظر إليه بوصفه بناء اجتماعيًّا فوقيًّا.[٣٥] وهناك إشارات كثيرة إلى العقل الجمعي في أعمال دوركايم وله وجوه شتى. فهو يسمى بـ"الوعي الشعبي" أو "الضمير" و"الضمير الأخلاقي للشعوب" و"العقل العام" و"الحياة النفسية للمجتمع" و"الرأي العام" و"ذهنية الجماعات" وكذلك مصطلح "العقل الجمعي"، ويطلق عليه التسمية شائعة الصيت وهي "الوعي الجمعي". وبينما ينشأ العقل الجمعي من الجسد الجمعي، فإن عناصره المباشرة جداً هي العقول الفردية التي تشكله عبر ترابطها معاً.

إن نفسية الجماعة من نفس طبيعة نفسية الفرد لكن لها طبقة أساسية مختلفة، وهي المجتمع وكل العقول التي تحويها، ولذلك لها نظام مختلف. ولا يمكن اختزالها إلى عقول فردية تشكله مثل الجسد الاجتماعي الذي لا يمكن أن يختزل إلى الأفراد. و"من الأفعال وردود الفعل الكائنة ما بين أفراد المجتمع، تنبع حياة ذهنية جديدة تماماً".[٣٦]

و"عندما لا تكون العقول الفردية منعزلة لكنها تدخل في علاقة مباشرة مع غيرها وتؤثر فيها، فإن تآلفها يتسبب في ظهور حياة نفسية جديدة . . . إنه عالم كثيف للغاية لكنه مختلف نوعياً أيضاً".(٣٧) والوعي الجمعي هو ذروة الحياة النفسية، لذا فهو وعي كل وعي.(٣٨) و"إذا كانت الحياة الممثلة للفرد تتسم بالروحانية، فإن الشكل الاجتماعي لها ذو روحانية فائقة . . . وكل الخصائص المكونة للحياة الذهنية كائنة فيه، لكنها متطورة إلى درجة ذات قوة فائقة ولذا فهي تتسبب في قيام شيء جديد كل الجدة".(٣٩)

واتفاقاً مع فكرة أن العقل الاجتماعي عقل جمعي، تمضي، في نفس المسار، فرضية تقول بأن منتجات العقل الاجتماعي ومحتوياته تفاصيل جمعية. فـ"ارتباط العقول المعيشة يضحى حقل فعل لظاهرة جديدة من نوعها، لا يمكن لهذه العقول أن تنتجها بقوة طبيعتها الخاصة بمفردها".(٤٠) لذلك فـ"الصور الذهنية الجمعية" خارج الفردية وناشئة عن ترابط العقول. إذ تندمج العقول الفردية مع الظواهر الفكرية ويتغيران معاً وحالها في ذلك كمن دخل في تفاعل كيميائي يغير عناصره. و"لأن هذا الاندماج والتآلف من عمل الكل، فإن فضاءه هو الكل".(٤١) والصور الذهنية الجمعية هي "نتاج تعاون مكثف"، فيه "ترابطت بعض العقول واتحدت واندمجت أفكارها ومشاعرها . . . وفيها يتركز نشاط فكري خاص هو أثري دون حدود وأعقد من النشاط الفكري للفرد". (٤٢) و"المثاليات" الاجتماعية أو "الأفكار والمشاعر التي جاءت من صنع الجماعية" تعتبر "من آثار عملية نفسية خصبة وإبداعية منفردة . . . وبها تتشارك أشكال الوعي الفردي مع بعضها وتنصهر في وعي مشترك".(٤٣)

كذلك يدور محتوى النفسية الجمعية حول قطبين: المحتوى الفكري أو الفكر الجماعي، والمحتوى المعياري أو الأخلاق الجمعية. وهذه القسمة غير واضحة في أعمال دوركايم، ولعل هذا جانب من علة الحيرة في ترجمة المصطلح الفرنسي "الضمير الجمعي" فكلمة الضمير لها معنيان في الفرنسية. والمعنى الأساسي لها مثل معناها في الانجليزية؛ أي ضمير. غير أن دوركايم قصد بها بوضوح مصطلحا يدلل على نفسية جمعية تشمل الوعي والضمير. إلا أن التركيز على الجانب المثالي لا الجانب الفكري

Ideational للعقل الجمعي، إلى جوار الدقة الواضحة في استخدام كلمة إنجليزية لها نفس الهجاء، جعل بعض المترجمين يذهبون إلى ترجمته بالضمير الجمعي. وهذا اقتصار جائر يوقف حدود معنى مصطلح Conscience Collective الفرنسي عند أحد البعدين؛ أعني البعد الأخلاقي للعقل الجمعي.(٤٤)

ويرى دوركايم العقل الجمعي أو الوعي الجمعي أهم جانب من جوانب المجتمع. ويتحدث في الآن ذاته عنه وكأنه المجتمع، وكأن المجتمع هو بالأساس ظاهرة أو وحدة فكرية. هذا التوجه يبدو أحياناً في تصوير المجتمع بوصفه "مجموعة من الأفكار".(٤٥) لذلك يعرِّف المجتمع في كتابه "علم الاجتماع والفلسفة" بوصفه "مركبًا من الأفكار والمعتقدات والمشاعر بشتى صورها... وأهم هذه الأفكار هو المثاليات الأخلاقية التي تعتبر علة وجوده الأساسية(٤٦) كما أن "الظواهر الاجتماعية الكبرى" من دين وأخلاق وقانون واقتصاد وجماليات ليست سوى "أنساق قيم ومن ثم فهي أنساق مثاليات"(٤٧) ويصف "البيئة الاجتماعية" في كتابه الانتحار بوصفها "واحدة من الأفكار والمعتقدات والعادات والتوجهات العامة".(٤٨) ويرى الحياة الاجتماعية "صورة ذهنية".(٤٩) ويتضح هذا المعنى جلياً في كتابه "قواعد المنهج" حين يقول "الحياة الاجتماعية مكونة كلية من صور ذهنية جمعية".(٥٠) والحقائق الاجتماعية عنده أشياء لكنها ليست أشياء مادية، وحسب قوله: "فالحقائق الاجتماعية لابد أن تدرس كأشياء وليس ضرورياً الإصرار على أن الحياة الاجتماعية مكونة من أي شيء آخر سوى صور ذهنية".(٥١)

وأحياناً ما كان يصور المجتمع بوصفه مجموعة من أشكال الوعي. فهو "اشتراك العقول والإرادات" الذي يمثل "الشرط الأول لأي حياة اجتماعية".(٥٢) فالظاهرة الاجتماعية "لها طبقة أساسية" هي الوعي الذي "يتكون من كل أشكال الوعي الفردي متحدةً ومندمجةً".(٥٣) ويقول في كتابه "الصور الأولى" بأن القبيلة عبارة عن "أشكال من الوعي الفردي" مترابطة.(٥٤) وفيه يعرف المجتمع بوصفه "توليفة من أشكال الوعي البشرى"(٥٥) وأن لديه قوة إبداعية لا تقارن لأنه مكون من "توليفات عديدة لأشكال وعي مكتملة".(٥٦) كما يقول في كتابه "قواعد المنهج" بأن أشكال الوعي الفردي تنتج

معاً الكائن الاجتماعي لابد أن تندمج أشكال الوعي معاً على نحو ما ؛ فالحياة الاجتماعية نتاج هذا الاندماج ولا تفسر لذلك إلا به. فعقول الأفراد تتشكل في جماعات بالاندماج والانصهار، متسببة في ولادة كائن سيكولوجي، إن شئت القول، لكنه ذا طابع سيكولوجي من نوع جديد.(٥٧)

إن هذا التصور السيكولوجي للمجتمع انطلاقاً من كونه مجموعة من الأفكار أو العقول؛ يجبر دوركايم على التفريق ما بين علم النفس وعلم الاجتماع، الذي يصر عليه. فهو يذهب إلى أن علم الاجتماع هو في الواقع علم للنفس لكنه علم نفس العقل الجمعي لا العقل الفردي. ذلك أن التمييز بين العلمين المترابطين معاً والمستقلين عن بعضها، يتطلب أن يظل علم النفس علماً لدراسة الفرد وأن يكون علم الاجتماع علماً لدراسة العمليات النفسية للجماعة. وعلم الاجتماع هو في الأصل عبارة عن علم "الرأي العام"(٥٨) أو دراسته. وهو "يمضي من البداية في حقل المثاليات . . . فالمثاليات هي عن حق حقل الدراسة فيه". ومن ثم فإن "علم النفس الجمعي هو بكل بساطة علم الاجتماع، بينما يعتبر علم النفس علم النفس الفردي".(٥٩) كما يشير في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه "قواعد المنهج" إلى "علم النفس الاجتماعي" بوصفه علمًا لـ"دراسة قوانين التفكير الجمعي". فهو "لا يعترض على القول بأن علم الاجتماع نوع من علم النفس إذا أضفنا بحذر أن علم النفس الاجتماعي له قوانينه الخاصة التي ليست هي ذاتها قوانين علم نفس الفرد".(٦٠)

ويعتبر هذا الموقف الذي يذهب فيه دوركايم إلى اعتبار المجتمع كائناً بتواجد عقل الجماعة الذي يختزل إلى الوعي الجمعي، موقفا متطرفا في فكره. وإن ما يصر عليه عموماً هو الأهمية المطلقة التي يضفيها على أبعاد المجتمع الفكرية والأخلاقية. فهو يفترض أولاً أن هذه الأبعاد تشكل حيزاً له واقع وخصوصية واستقلالية نسبية. وأن الوعي الجمعي كائن فعلاً ولا يمكن اختزاله إلى أشكال الوعي الفردي التي تشكله. وأن الجمعية لا يمكن اختزالها إلى سيكولوجيا الفرد على نفس الوتيرة التي يصعب فيها اختزال سيكولوجيا الفرد إلى أصلها البيولوجي. فالمركب لا يفهم بفهم أجزائه، فالكل لا

يفهم بأجزائه والأشكال العليا لا تفهم بالأشكال الدنيا. وعلى هذا النحو، فإن "الوضع الأساسي للوعي الاجتماعي" هو ارتباطه الوثيق بطبقته الأساسية وهي "عدد العناصر الاجتماعية وطريقة تجميعها وتوزيعها". غير أن ما إن ينشأ عدد كبير من الصور الذهنية . . . تضحى وقائع مستقلة جزئياً لها أسلوبها في الحياة. ولها القدرة على الجذب والطرد إزاء بعضها البعض لتشكل فيما بينها توليفات عديدة، تحددها علاقات طبيعية لا ظروف اختلاطها. وبالتالي فإن الصور الذهنية التي تنشأ عن هذه التوليفات لها نفس الطابع، فهي نتاج مباشر لصور جمعية أخرى لإنتاج خاصية أو أخرى من خواص البناء الاجتماعي.[٦١]

هذا الوعي الجمعي الفعلي والمستقل نسبياً يولد باعتباره أهم واقعة اجتماعية، إن لم يكن الواقعة الاجتماعية الوحيدة. ويضفي دوركايم عليه طابع القوة السببية والمحددة في مشروعه السوسيولوجي.

إن "المثاليات" التي تعني دائماً عند دوركايم كل ما هو فكري وأخلاقي، مجال القوة الاجتماعية. فهي مجال كل ما هو مثالي، أي الوعي الجمعي للمجتمع الذي يهيمن أو يحدد حدود الأفراد. والوعي الجمعي مكون من أشكال وعي فردية، غير أنه ما إن يتشكل حتى يتجاوزها ويهيمن عليها، وبها يوجه سلوك الفرد. إن هذا إلا آلية "الحتمية الاجتماعية" عند دوركايم بفحواها أو معناها. فوعي الجماعة "يفرض موانع اجتماعية ضاغطة على أشكال وعي أعضائها"[٦٢] إذ للمجتمع "هيمنة أخلاقية" على أعضائه، وهي سلطة تتكئ على قوة كائن أخلاقي ، على الجماعة التي لها "سلطانها على أعضائها من الأفراد، أي الكائنات الأخلاقية بها". وهذه الهيمنة مردها تأثير الوعي الجمعي في أشكال الوعي الفردي؛ لذلك للفكر الاجتماعي "سلطة آمرة" لها تأثيرها بفضل "سلطانها على العقول".[٦٣]

والوعي الجمعي يعمل من خلال الوعي الفردي ويؤثر في إرادة الفرد. فالأفكار والمشاعر الجمعية لها الهيمنة والسلطة بوصفها قوى أخلاقية تهيمن على الفرد وتدعمه. إذ "عندما تحرك هذه المثاليات إرادتنا، نشعر بأننا منقادون وموجهون ومحمولون على

أيدي طاقات واحدة لا تنبع من دواخلنا بل مفروضة علينا من الخارج".[٦٤] فالمثاليات لها واقعها وطبيعتها الخاصة. وهي "تطفو موضوعياً فوق إرادة الأفراد الذين تقوم بتحريكهم" [٦٥] وإنها الإرادة التي تحول المثالي إلى أي شيء آخر غيره. فإن ما هو مثالي له "قوة قادرة على توجيه إرادتنا" ؛ لأن" إرادتنا قادرة بمفردها على جعله واقعاً حياً . . . ولابد أن تتحول هذه القوة إلى حركة العضلات" [٦٦] فـ"الحركة العضلية" أو السلوكية هي أثر محدد، وهي الواقع الفيزيقي والمادية والمنتج النهائي للعقل الجمعي. كما أن المثالي هو "مجموعة من الأفكار التي تحلق فوق الفرد بينما تحثه بهمة على القيام بسلوك ما".[٦٧] فالصور الذهنية الجمعية تقوم بتشكيل محتوى العقل الفردي الذي هو بالتالي مسئول عن السلوك الفردي.

تبدو لنا البيئة الاجتماعية ككل مليئة بقوى توجد بالفعل فحسب في عقولنا . . . غير أن هذه القوى الممنوحة لنا، رغم طابعها المثالي الخالص، تعمل عملها وكأنها قوى واقعية، فهي تحدد سلوك البشر بنفس درجة الضرورة التي عليها القوى المادية. [٦٨]

لذلك فإن القوى المادية مثالية من جهة، فـ"الصور الذهنية" "ليست ببساطة صورة للواقع، ولا ظلاً كاملاً تظللنا به الأشياء، بل قوة تقيم حول نفسها ضوضاء النشاط العضوي والنفسي"[٦٩] كما أن السلطة الاجتماعية سلطة أخلاقية والسلطة الأخلاقية عبارة عن "واقع نفسي وضمير أثرى وأسمى من ضمائرنا . . . وهو كائن أسمى منا ومنه تنبع قوانا الذهنية"[٧٠] . وإنها "لحقيقة داخلية وعميقة ومثالية كليةً". كما أن المعايير لها فاعلية نابعة من خواصها النفسية. فالقوى الجمعية "قوى نفسية تماماً فهي من صنع أفكار ومشاعر موضوعية" [٧١] . وعلى الجانب الآخر، فإن القوة المادية لها نفس سلطان القوى الفيزيقية. فأوضاع العقل الاجتماعية تقع خارج الأفراد وطابعها العسف والإجبار ولها في علاقتها بالفرد ما للقوة الفيزيقية. فالمثاليات قوى جمعية أو "قوى طبيعية لكنها قوى أخلاقية في الآن ذاته، وتشبه قوى الكون الأخرى".[٧٢] كذلك فإن الشعور الجمعي "قوة واقعية وفعالة مثل غيرها من القوى التي تملأ العالم المادي".[٧٣] كما تعتبر الحياة الاجتماعية مجموعة من "البيئات الأخلاقية" التي تحيط

بالفرد. وإنها تحيط بالفرد إحاطة الإسار مثلما تحيط البيئة المادية بالكائن الحي. وإن البشر عليهم أن يخضعوا للقوانين الأخلاقية والمادية التى لا يفرق بينها سوى عامل واحد هو "أن إحداهما واقع وقوة جبرية تخضع لها أجسادنا، والأخرى واقع نخضع له إرادتنا، وكلاهما لها منبعان متباينان : أولهما، وافد من وقائع الطبيعة المادية. والثانى من الوقائع الاجتماعية.[٧٤]

إن الوعي الجمعي يحدد الفكر وكذلك السلوك، وهو أمر واضح أيما وضوح في أعمال دوركايم. لكن الوعي الجمعي يوجده متصل له قطبان. ويتحرك دوركايم بين القطبين وأحياناً ما تكون حركته مثيرة للالتباس. فمن طرف على المتصل، نجد الوعي الجمعي وقد كان وعياً مشتتاً للغاية، وفي الطرف الآخر منه نجده وعياً "متبلوراً" ومحدد المعالم. ففي الجهة الأولى سوف نجد الآراء العامة والمشاعر العامة والأخلاق العامة وغيرها. وفي الجهة الأخرى من المتصل، نجد التدابير القانونية والأخلاقية الواضحة. وإن دوركايم ليخلع على كل هذه المفاهيم السابقة قوة الحتمية الاجتماعية، ويستخدمها جميعاً بالتبادل. لكنه غير واضح في تحديد علاقة كل منها بغيرها. وإن كان الوعي الجمعي المشتت عنده هو أساس قواعد المجتمع. والقواعد هي بلورة للوعي الجمعي المشتت ومصدر قوة هذا الوعي ودعمه. فمن وراء القواعد العامة "تقف المشاعر الجمعية والرأي العام اللذان يفعِّلان القواعد ويجعلان لها تأثيراً".[٧٥] والآراء "مصدر التدابير الاجتماعية".[٧٦] وأوضح جملة على هذه النظرية، وردت في كتابه (الانتحار) الذي ناقش فيه مراراً العلاقة السببية المباشرة ما بين "الأمزجة" الاجتماعية المشتتة وغيرها من مشاعر و"تيارات" من جهة، والسلوك ومعدلاته من جهة أخرى. إذ يوجد طبعاً "صيغ محددة تصاغ فيها العقائد الإيمانية" و"القواعد القانونية" التي "تترسخ خارجياً في قالب مقدس". لكن "لا يستطيع كل وعي اجتماعي أن يكون مادياً وخارجياً . . . كما أن كل الأخلاقيات ليس بمقدرتها جميعاً أن تصاغ في قواعد واضحة. فالجانب الأعظم منها يكون مشتتاً". فالأخيرة، أي: القواعد تعبر فحسب عن حياة دنيا كاملة تشارك

فيها، وهي نابعة منها لكنها لا تضيف لها شيئاً. وإنه لمن وراء كل تلك القواعد العامة، تقف المشاعر الفعلية والحية التي يتم تلخيصها في صيغ لكن وكأنها مغلفة بغلاف سطحي. ولن يكون للصيغة من صدى ما لم تكن ملائمة للمشاعر المحددة والانطباعات المتناثرة عبر المجتمع. ولو خلعنا عليها طابع الواقعية، فلن نكون في حلم إن افترضناها على أنها كل الواقع الأخلاقي. وهذا أشبه بخلع شفرة على شيء مشفر. فالعلامة هي بالتأكيد شيء، وليست شيئاً زائداً . . . بل هي علامة فحسب. [٧٧]

لذلك فإن دوركايم ليس مثالياً[٧٨] وهو الذي لاقى هجوماً بسبب نزعته المادية المتشددة التي يضفيها على الحقائق الاجتماعية. إذ يرفض أن يرى الواقع الذهني والأخلاقي واقعاً "مطلقاً"؛ أي أن يفترض فيه تجذره في واقع آخر غير الواقع الطبيعي. حيث يرسخ أركانه في وحدة جمعية هي المجتمع، يدعى طابعها الواقعي والطبيعي.لكن ما إن ينشأ الوعي الجمعي وصوره الذهنية حتى يصبحا إلى حد ما مستقلين. بل وفي الوعي الجمعي فإن ما هو أكثر مثالية يحدد حدود ما هو أكثر مادية، فالحكم فيه للفكر. كذلك فإن العقل الجمعي – بشقيه الذهني والأخلاقي، وروح ومادة الأخلاق العامة – هو المحدد الاجتماعي عند دوركايم لفكر الفرد وسلوكه. غير أن دوركايم كان على وعي بحقيقة موقفه المثالي، حيث يكتب ما يلى، فليس سوى قاسم واحد للطبيعة حيث تطبق المثالية بحذافيرها: إنه المملكة الاجتماعية. ففيها وليس سواها تعتبر الفكرة هي الواقع . . . وفيها يصل طرف المادة إلى أدنى درجة. [٧٩]

الذات الجمعية

إن افتراض دوركايم للكائن الاجتماعي أو الجسد الجمعي والعقل الاجتماعي، و الوعي الجمعي لهو افتراض مهم – إذا لم يهمل أو يغفل أو تكبح الترجمة جماحه. لكن هناك فكرة نظرية أخرى ضمن الأسس النظرية النهائية المهمة لديه، وهي فكرة سائدة

وتدعو القارئ إليها رغم عدم استقرارها وهي توجهه إلى التفريد. إذ يرى الجسد والعقل الجمعي في اندماج ووحدة، وكأنهما يشكلان وحدة موضوعية حقيقية.[٨٠] فالمجتمع عبارة عن كائن مركب وأسمى وعظيم.

إن الواضح لنا اعتماد الحياة الاجتماعية على عمادها المادي وحملها لعلامته مثلما تعتمد الحياة الفكرية للفرد على جهازه العصبي، وإن كانت تعتمد حقاً على تكوينه العضوي كله. لكن الوعي الجمعي أسمى من أن يكون فضلة لعماده المورفولوجي مثلما يعتبر وعي الفرد أسمى من التفتح البسيط للجهاز العصبي.[٨١]

ويكرر الفكرة نفسها في كتاب علم الاجتماع والفلسفة قائلاً: إن المجتمع عبارة عن نسق مكون من أعضاء ووظائف، يحمي نفسه من قوى التدمير الخارجية مثل الكائن الحي الذي تتكون حياته كلها من ردود فعل مناسبة على مثير خارجي. غير أن المجتمع أسمى من هذا، فهو محور الحياة الأخلاقية . . . ولم تكن القوة ولا الاستقلال لسواه . . . وما السعي للنظر له بوصفه مجموعة من الوظائف المنظمة إلا تقليص لمداه ؛ لأن هذا الجسد له روح هي مركب المثاليات الجمعية.[٨٢]

هذه "الروح" و"المثال" الاجتماعي و"جماع الأفكار" "ما يحيي الجسد الحقيقي والفعلي . . . أي ما يحيي المجتمع".[٨٣]

ويدرك دوركايم أن تشخيصه للمجتمع غير مفكر فيه نسبياً. غير أنه يعارض قائلاً: "من الطبيعي أن كل كائن له قوى فوق بشرية ينبغي له أن تبذ عقل الإنسان".[٨٤] والمثير للسخرية أن دوركايم معروف عنه نظريته التي تقول بأن "الإله" هو المجتمع حقاً. ولو أنه آمن بالمثل بأن المجتمع هو الإله حقاً.

إنني أعرف كائناً واحداً يملك واقعاً أخلاقياً أَثْرَى وأعقد ما لدينا وهو الكائن الجمعي ... ويوجد كائن آخر بإمكانه أن يلعب الدور نفسه، وهو الإله ويكون الاختيار عادة ما بين الإله والمجتمع . . . وإنني غير مبالٍ بهذا الاختيار؛ لأنني أرى في الإله المجتمع متجليًا ومعبراً عنه رمزيًا.[٨٥]

ويستخدم دوركايم مصطلحات عديدة ليعبر بها عن هذا التصور، تصور المجتمع كائناً فوق بشري، الذي يوظفه في أعماله. أكثرها استخداماً هو مصطلح "الكائن" وتنويعات عديدة عليه، منها "الكائن الجمعي" و"الكائن الاجتماعي" وكذلك مصطلح "الشخصية" و"الشخصية الجمعية". مثلما يشيع لديه استخدام مصطلح الفردية . . . والفردية النفسية. وقلما استخدم مصطلح الأنا الاجتماعية.

وهناك أوصاف عديدة للشخص الذي يراد به المجتمع. ففي كتابه "الانتحار"، يتم الوقوف على طبيعة الكائن الجمعي وشخصه وأمزجته التي تعبر عن نفسها في توجهات الجماعة أو في معدلات السلوك الاجتماعي. لكن "الحس المشترك" الذي يوجد في "الكائنات الجمعية" كما في الأفراد يضفي على "تأثيراتها" "نفس الثبات والشخصية".(٨٦) فمعدل الانتحار "عنصر مميز لكل شخصية جمعية".(٨٧) كما يذكر في كتابه "قواعد" بأن هناك كائنًا، نفسيًّا، إن شئت القول، نتاج اندماج مجموعة من الكائنات العضو – نفسية. ولهذا الكائن طابع نفسي من نوع جديد. وفي "طبيعة هذه الفردية الجمعية . . . لابد أن نبحث عن الأسباب المباشرة والمحددة لوجود الحقائق الماثلة هنا".(٨٨) فالظروف التي توجد بها الجماعة الاجتماعية بقضها وقضيضها تتسبب في وجود "صور ذهنية ومشاعر واتجاهات جمعية" (٨٩)، وهي نفسها منتجة للفكر الاجتماعي والسلوك وتختلف عن الأفكار والاتجاهات الفردية بطابعها الجمعي. وإن كان الكائن الاجتماعي بالضرورة مثل الكائن الفردي إلا في كونه مكونًا من كائنات فردية ومركبًا للغاية. فهو "أثرى وأعقد وأعمر من الكائن الفردي".(٩٠) ولذلك له "طبيعة من نوع خاص"، و"طبيعة من نمط حياة جديدة".(٩١) لهذا يعتبر المجتمع في كتابه "الصور الأولى" واقعاً من نوع خاص، فله سماته الخاصة، التي لا نظير لها ولا يوجد مثلها في أي مكان بالكون. أما الصور الذهنية الجمعية التي تعبر عنه فهي نتاج "نشاط فكري خاص . . . أغنى وأعقد من النشاط الفكري للفرد"(٩٢) .فالمجتمع له طابع خاص بذاته ومختلف عما لدى الفرد. لذلك فهو يسعى "لأهداف تخصه وحده".(٩٣) فله "فردية . . . لها طابعها وجبلتها الشخصية".(٩٤) وليس "بكائن وهمي من صنع العقل

بل نسق من القوى الفاعلة، وواقع فوق فردي"[٩٥]. ويتجلى في كتابه "التربية الأخلاقية" كائناً حياً وواعياً وحسَّاساً، له هويته الذاتية ووعيه الخاص ومزاجه الشخصي. وليس "سواه من يقبع كائنًا واعيًا من وراء الكائن الواعي الذي هو أنا ومن وراء الكائنات الواعية التي . . . يمثلها غيرى من الأفراد". وإنه قبلة كل سلوك أخلاقي. وبتلك القدرة لابد أن يمثل كائناً من نوعية خاصة له طبيعة تخصه مختلفة عن طبيعة أعضائه، وشخصيته مختلفة عن الشخصيات الفردية. باختصار لا بد من وجود كائن اجتماعي بكل ما يعنيه المصطلح من معنى.[٩٦]

إن فكرة كون المجتمع قبلة الأخلاق وغايته، مع فكرة اعتقاد دوركايم أن غاية الأخلاق لابد أن تكون وحدة فعلية، يشكلان معاً الدليل "العملي" لديه على تصور أثبتته النظرية مفاده: تصور المجتمع كائناً مختلفاً عن الأفراد الذين يشكلونه" فالفعل الأخلاقي موجه إلى "كائن أعلى" ولا يوجد وراء الفرد إلا "كائن أخلاقي واحد، وملاحظ إمبيريقي . . . هو المجتمع" [٩٧] ولا يمكن اعتبار البشرية قبلة للأخلاق، على نقيض غيرها من الأمم، لأنها لا تمثل بذاتها "مجتمعاً قائماً". إذ "ليست كائناً اجتماعياً عضوياً له ما يخصه من وعي وطابع فردي وتنظيم".[٩٨] والمجتمع "كائن جمعي" و"شخصية كبيرة ومعقدة"، "كائن له قوى فوق بشرية"، "كائن حقيقي وحي"، و"ملحوظ مباشرة". و"شيء واقعي ومتجسد".[٩٩]

كذلك توصف طبيعة فعل الكائن الاجتماعي إلى جوار أوصاف طبيعية سالفة الذكر. فالأفراد المتخالطون يشكلون معاً وجوداً مادياً من نوع جديد، له أسلوب خاص في التفكير والإحساس[١٠٠] والحقائق الاجتماعية ليست سيكولوجية بما يعني كونها ليست فردية ، بل هي فكرية لأنها "عبارة عن طرق في التفكير أو التصرف." فالجماعة تفكر وتشعر وتتصرف.[١٠١] والجماعات البشرية لها طريقة في الشعور والحياة مختلفة عن نظيرتها لدى أعضائها عندما يفكرون ويشعرون ويحيون بمعزل. إذ يعتبر المجتمع "كائناً نفسياً له طريقته الخاصة في التفكير والشعور والتصرف".[١٠٢] و"جسد كله شامل، يفكر ويشعر ويأمل"[١٠٣] فكل الظواهر الوظيفية في النظام الاجتماعي ظواهر

نفسية بمعنى أنها تشكل أسلوباً في التفكير أو التصرف. فالطابع الجمعي الذي يسم الأفكار والأفعال الجمعية هو الذي يجعلها مختلفة عن أفكار وأفعال الفرد.(١٠٤)

يتضح لنا فهم دوركايم للمجتمع بوصفه ذاتًا جمعية، ووحدة واقعية مختلفة، تفكر وتتصرف. والحق أن دوركايم يستخدم أحياناً مصطلح الذات ليعني به المجتمع. ولا يتم ترجمته بنفس الكلمة.

ولاحظ مثلاً، ما يرد في الجمل التالية من كتاب علم الاجتماع والفلسفة. إذ يلاحظ أولاً: غياب مصطلح "الشخصية". حيث يقول دوركايم بأن المجتمع لابد أن يعد "شخصية مختلفة عن الشخصيات الفردية"(١٠٥). ويتم ترجمة جملته تلك إلى "لابد أن ينظر للمجتمع بوصفه كائنًا مختلفًا نوعيًا عن الكائنات الفردية التي تشكله"(١٠٦) ثم يشير في جملة أخرى إلى المجتمع "بوصفه ذاتًا واعية"، "ذاتًا من نوع فريد"، ذاتًا جمعية"، "الذات الوحيدة التي لها واقع أخلاقي أغنى وأعقد من واقعنا الأخلاقي . . . إنها الجماعية"(١٠٧) فمصطلح "الذات" يترجم إلى "كائنات واعية" وإلى "كائنات جمعية من نوع فريد" وإلى "شخصية جمعية" و "كائن واحد".(١٠٨)

أما في كتابه "القواعد" فالترجمة دقيقة في الجملة التالية : تختلف الجماعة عن الفرد في تركيبها؛ ولذلك فالأشياء التي تؤثر فيها لها طبيعة مختلفة أيضاً. وإن الصور الذهنيـــة أو المفـاهيم التي تعكس نفس الموضــوع ونفس الذات لا ترد إلى نفس الأسباب.(١٠٩)

ويعاود دوركايم نفس التصور في كتابه "الصور الأولى" عن الذات الجمعية وأهدافها الخاصة، فإذا كان المجتمع أعم من الفرد، فإنه رغم هذا له طابع فردي وجبلة وطبيعة شخصية فهو ذات لها خصوصيتها، وكل ما تفكر فيه له طابع خاص. لذلك تنطوي الصور الذهنية الجمعية على عناصر ذاتية.(١١٠)

فالعالم الذي يتم التعبير عنه في النسق الكامل للمفاهيم هو عالم المجتمع وهو "موضوع يستوعب من خلال ذات تحتوي على كل الذوات الفردية داخلها".(١١١)

ومن ثم يفهم دوركايم المجتمع بوصفه ذاتًا جمعية، تشكل من أنساق مكونة له وهي نسقان: الجسد الجمعي والعقل الجمعي. ويمكن تحليل المجتمع إلى أنساقه الفرعية لبناء نموذج دوركايم مرة أخرى كوحدة في ذلك الوقت، ينظر لها في وحدتها بل في تركيبها، من بنى مترابطة مكونة لها. ويمكن النظر حقاً إلى نموذج دوركايم كتنويعه على نموذج البناء الأساسي / البناء / البناء الفوقي، مع الالتفات إلى أنه يظل نموذجاً عضوياً، نموذجاً لكائن مادي وروحي معقد. والأساس المادي لهذا الكائن هو الجسد الاجتماعي وله بعدان: البناء الأساسي والبناء. الأول، هو الأساس المطلق، وعبارة عن عدد الأفراد المتفاعلين. إنه مجموع السكان وكثافتهم. أما البناء فهو ينشأ عن هذا الأساس ويمثله نمط التفاعل والعلاقات بين الأفراد وتوزعهم. وهذا البناء هو مورفولوجيا الجسد الاجتماعي، والنمط الاجتماعي. ومن جماع البناء مع البناء الأساسي يتولد "البناء الفوقي" وهو الوعي الجمعي. ويشمل الوعي الجمعي بدوره على ذهنية اجتماعية وأخلاقية اجتماعية، وله شكلان: أحدهما، جانب مشتت. والثاني الجانب المتبلور وهو أشكال الذهنية والأخلاقيات المشتتة وقد تبلورت. والبناء الفوقي مجال الفعالية المباشرة. وإن الوعي الجمعي يحدد مسار الفكر الفردي وكذلك التفكير الفردي والسلوك والإرادة الفردية. ويضحى "المثالي" واقعياً أو ظاهراً وبه يعاد إنتاج البناء الاجتماعي. والرؤية الرأسية لهذا البناء الشامل سوف تضع بوضوح البناء الأساسي (عدد العناصر العضوية أو الاجتماعية) في القاع، ثم من فوقه، يوجد البناء (المورفولوجيا العضوية أو الاجتماعية)، ثم في الذروة يوجد بناء فوقي (من عقل اجتماعي وأخلاق) ينبع من الوعي المشتت، الذي يشكل الأساس للأشكال المحددة من الوعي. إن الوعي الجمعي هو الطبقة العليا ببعديها المحدد والمشتت، وهو الذي ينظم سلوك وعلاقات العناصر من الأفراد، وينبع من العقل والأخلاق الفردية حيث يتدخل،

ويصل إلى الجسد الفردي حيث يؤثر. أما النظرة الأفقية فستكون كالتالي : - البناء الأساسي (كم العناصر وكثافتها) إلى جوار البناء (علاقة العناصر ببعضها) بجانب البناء الفوقي المشتت (الوعي الاجتماعي)، وجوار البناء الفوقي المتبلور (الوعي الاجتماعي) ثم الذهنية والأخلاق الفردية فالسلوك الفردي.

هذا نموذج عام أو مجرد. لكن هذا القالب مكون من مضمونين بسبب مذهب دوركايم في التكامل العضوي بطابعه المتكامل والحرون. حيث نجد نوعين هما العدد والكثافة، ونوعين للبناء، ونوعين للذهنية والأخلاق الاجتماعية ثم نجد لذلك نوعين من الوعي والسلوك الفردي. كما نقف على أن قلة السكان تتسبب في وجود بناء اجتماعي متجانس وانقسامي. ويتسبب البناء الاجتماعي الانقسامي في وجود . . . تضامن آلي تصاحبه ذهنية وأخلاقية جمعية مشتتة تماماً. والأخيرة تتبلور ضمن أمور أخرى، في قانون عقابي قاهر. وهذا كله يتجسد في فكر ملائم (متجانس) وسلوك أفراد متماثلين. أما السكان كثيرو العدد (بكثافة مادية) والمتفاعلون (بكثافة أخلاقية)، فيتسببون في وجود بناء اجتماعي منظم ومتجانس بفضل توسط تقسيم العمل. والبناء الاجتماعي المتخصص يتسبب في وجود تعاضد عضوي، تصاحبه ذهنية وأخلاق فردية جزئياً. والأخيرة تتبلور ضمن أمور أخرى في قانون مدني رادع. وهذا كله يتجسد في فكر فردي جزئياً وسلوكيات أفراد متخصصين. إذن نحن أمام نمطين اجتماعيين أو كائنين عضويين عند دوركايم؛ ذلك لأن هناك فحسب نوعين من الكائنات العضوية، أحدهما بسيط والآخر مركب، الأول متباين والثاني متجانس.

وفي نفس مسار هذا المذهب العضوي، ينظر دوركايم إلى علاقات التحديد بين كل مستوى على أنها غير قابلة للحيدة عنها. إذ يوجد بناء واحد فحسب يتطابق مع العزلة المادية والأخلاقية، كما لا يوجد سوى بناء واحد، وواحد فقط يتلاءم مع الكثافة المادية والأخلاقية. وينتج البناء الاجتماعي الانقسامي بالضرورة تعاضداً آليًّا، بينما ينتج البناء الاجتماعي المتباين بالضرورة تعاضداً عضويًّا. وهذان النمطان من أنماط التضامن، اللذان يسنهما الرأي العام، سوف يفرضان آلياً السلوك والفكر الملائم

ويغرسانه في الأفراد طالما تمضي الحتمية الاجتماعية من الفكر والأخلاق الجمعية إلى الفعل الفردي الحقيقي. وكل مستوى أدنى هو بيئة أو مكان أو ظرف يتكيف معه المستوى التالي له بالضرورة. لذلك فالعلاقة بين المستويات ينظر لها بصور شتى بوصفها علاقة تعبيرية؛ حيث يعبر المستوى الأعلى عن طبيعة المستوى الأدنى وهي الحاجة، وحيث ينتج المستوى الأدنى عن شيء من الأعلى وهو الأساس، وحيث يترسخ المستوى الأعلى في المستوى الأدنى بالتكيف، ويتكيف المستوى الأدنى مع المستوى الأعلى بالملاءمة والتحديد والوظيفة، إلخ. فالصحة والسوية تسود عندما تتحقق هذه الظروف السابقة، لما تكون البناءات المتنوعة في تطابق طبيعي. والسوي هو ما يوجد بصورة عامة، وعمومية الظاهرة هو نتاج تجذرها في طبيعة الأشياء. كما أن الظواهر السوية تفيد مراراً وتكراراً؛ لكنها بالضرورة مضمرة على الأقل في طبيعة الكائن.(١١٢)

إن المرض والأزمة يأتيان مع حيدة البناءات عن مسارها، وخاصة في مراحل التحول من نمط إلى آخر، حيث تبقى الأشكال غير الملائمة رواسب أو يقضى عليها لكن لا تستبدل بعد بالأشكال الملائمة. وما إن تتغير نظم البناء الأساسي تغيراً قوياً، حتى يتغير الجسد الاجتماعي ويعاد تنظيمه ويغدو بناءً متبايناً تحت ضغط الزيادة السكانية. ولكن أنساق البناء الفوقي من أخلاق وذهنية اجتماعية ومعايير اجتماعية، فإنها إما مطلقة وغير كائنة أو متشكلة جزئياً. ولكن طالما أن هذه أزمة تحول، فإن دوركايم يتوقع من الكائن الحي أن يتكيف فعلاً وأن يسود ظرفاً معيارياً جديداً تشكيلا لكائن اجتماعي مركب تماماً. وفي هذا الصدد، أصبح تقسيم العمل "ضرورياً بسبب التغيرات التي أصابت البيئة الاجتماعية".(١١٣) وبذلك لا يبقى الآن أمام المستويات العليا التي تعتبر البيئة فيها بناءها المتخصص، أن تتكيف بدورها مع ما يجري.

ويدمج دوركايم أحياناً بين البناء الأساسي والبناء مشيرا إلى ناتج اندماجهما معاً بمصطلح البناء الاجتماعي، أو الطبقة الأساسية، بالنظر إلى مستويات البناء الفوقي، ويقوم بالأمر ذاته على كثير من أبعاد وأوجه البناء الفوقي، مشيرا لها معا بمصطلح "الحياة الاجتماعية" و"الوعي الاجتماعي" أو الجمعي، إلخ. وما يفعله هذا يتفق مع

تقسيم المجتمع إلى جسد وعقل وهذا التصور ثنائي البنية واضح مثلاً في كتابة "**علم الاجتماع والفلسفة**" حيث يقول: إن الوضع الرئيسي للوعي الاجتماعي هو ارتباطه الوثيق بعدد العناصر الاجتماعية وبطريقة تجمعها وتوزعها-أي لنقل: يرتبط بطبيعة الطبقة الأساسية.(١١٤)

إن الطبقة الأساسية بالمجتمع هي إجمالى الأفراد المترابطين. والنسق الذي ينتج من اتحادهم معا يتباين حسب التوزيع الجغرافى وعدد قنوات اتصالهم وطبيعتها، هو الأساس الذي تنهض عليه الحياة الاجتماعية. أما الصور الذهنية التي تشكل شبكة الحياة الاجتماعية فهي نابعة من علاقات الأفراد المندمجين . . . كما أن نوع العلاقة التي توحد ما بين الطبقة الأساسية الاجتماعية والحياة الاجتماعية هي في كل الحالات شبيه لما هو كائن ما بين الطبقة الأساسية الفسيولوجية والحياة النفسية للأفراد. (١١٥)

إن "**المثاليات**" لتتباين من جماعة لأخرى حسب "طبيعة الأشياء".(١١٦) ويقول دوركايم في كتابه "**الانتحار**" بأن "النسق الفكري" للناس يعتمد حقًّا على تجمع العناصر وتنظيمها. فلو وجد قوم من الناس مكونين من عدد محدد من الأفراد المرتبين على نهج معين، فإننا نحصل على جملة محددة من الأفكار والممارسات الجمعية تظل ثابتة لزمن طويل، طالما بقيت الظروف التي تعتمد عليها على حالها. ودون شك تتباين بالضرورة طبيعة الوجود الجمعي حسب زيادة الأجزاء المكونة له وحسب ترتيبها بهذه الخطة أو تلك، ومن ثم تتغير طرق التفكير والتصرف لكنها تتغير فحسب بتغير الكائن الجمعي ذاته، وهذا لن يتم دون تغيير تكوينه التشريحي . . . والتغير في المزاج الأخلاقي ذلك المغدور به يلفت الأنظار إلى تغير عميق أصاب البناء الاجتماعي." (١١٧)

إن الحياة الاجتماعية حياة طبيعية؛ لأنها "تنبع مباشرة من الكائن الجمعي" (١١٨) فهي "تعتمد على أساسه المادي وتحمل علامته مثلما تعتمد الحياة الفكرية للفرد على . . . تركيبه العضوي كله."(١١٩)

وأحياناً ما يركز دوركايم داخل هذه القسمة على طرف منها، فيه يتسبب الجسد الاجتماعي، الذي هو جماع البناء الأساسي والبناء معاً، في نشوء الوعي الاجتماعي المشتت. لذلك نجد في كتابه "الانتحار" ما يمثل على وجود حالات جمعية خاصة وأخرى عامة (الحالات الأخلاقية والروحية والعقلية) وكذلك المشاعر الجمعية التي يتم اللجوء لها تكيفاً مع الظروف والبيئات الاجتماعية العامة منها والخاصة.[١٢٠] وجميعها يفيد من "التنظيم الجمعي".[١٢١] وإن "مزاج المجتمعات" مثل مزاج الأفراد، "يعكس حالة أهم جانب أساسي بالكائن الحي".[١٢٢] وطبيعي أن نجد نقاشاً لحالات الوعي الجمعي المشتتة في كتاب "الانتحار" لأن دوركايم يناقش فيه مظهراً سلوكياً وهو الانتحار الذي لا يعتبر فعلاً مجازاً اجتماعياً بل فعلاً مداناً رسمياً. فالانتحار لا يعتبر إجراء بل مشاعر غامضة. وهو نتاج الكآبة والحزن الجمعي، ويعبر عن "مزاج" الناس.[١٢٣]

والسائد نقاشه لآلية تحديد الجسد الاجتماعي أو إنتاجه لأخلاقيات بعينها على اعتبار أن الأخلاق جزء من الوعي الجمعي وتقع ما بين المشاعر الغامضة والمشتتة والتدابير القانونية الشرعية. وإن المشاعر الاجتماعية المشتتة تعكس تلقائياً، في الظروف السوية، حالة البناء الاجتماعي الأساسي. فالجماعة تشعر بصورة مثالية بحاجات البناء الاجتماعي وتعكس شعورها في شكل رأي جمعي.[١٢٤] وهذه المشاعر تنعكس وتتبلور بدورها في الأخلاق الاجتماعية أو تعكسها وتبلورها القواعد الأخلاقية للمجتمع. كما قد تنعكس عن قصد كبير وتتبلور في القوانين الشرعية الفعلية. ثم إن الوعي الاجتماعي الأخلاقي كله يعاد إنتاجه وتجسيده في الفكر والسلوك الفردي. غير أن دوركايم ليس منشغلاً بالوعي المشتت ولا بالوعي المحدد، بل يركز على مستوى وسيط وهو الأخلاق الشعبية، ففيها نجد القواعد الأخلاقية واضحة ونجد النواتج العامة للضمير الجمعي. فهذه الأخلاق ليست بالغامضة ولا بالمكتوبة على الأحجار.

ويرد في كتابه "تقسيم العمل" أن القانون الأخلاقي" كامن في حالة الرأي وهو "يعبر بصورة مطلقة عن . . . الحاجات الاجتماعية".[١٢٥] فـ"الوقائع الأخلاقية" و"قواعد التصرف" والفعل أو "أخلاق المجتمع" إنما تعتمد على الظروف الاجتماعية التي قد

تحول دون بقائها في بعض الآونة. وبديل ذلك أن التغير في بناء المجتمع ليتطلب تغيراً في "عاداته".[١٢٦] ولكل مجتمع أخلاق معيارية. وتعتمد القواعد الأخلاقية على "طبيعة النمط الاجتماعي". لذلك فالأخلاق المعيارية "تتطور مثلما يتطور المجتمع والكائنات الحية". ولا تحدث الأزمة إلا عندما لا يليق الضمير الأخلاقي للشعوب مع حجم التغيرات التي حدثت في بيئته.[١٢٧] فلكل مجتمع أو للناس "أخلاقيات تحددها الظروف التي يعيشون في كنفها".[١٢٨] وفي المجتمع المعاصر أيام دوركايم كانت "هناك بعض واجباتنا وقد ولى عهدها وغدت غير كائنة في واقع الأشياء" وقد تسبب هذا الموقف في حدوث "انهيار" وكان العلاج هو ولادة "نظام جديد". فلم تعد "الممارسات والتقاليد القديمة مستجيبة لظروف المجتمع الحاضرة وبقيت تحيا حياة زائفة ومصطنعة".[١٢٩] وقد اتسمت الظروف الاجتماعية القديمة بتشابه العناصر الاجتماعية، هذا التشابه الذي نشأت عنه العلاقات ما بين العناصر. وهذه العناصر قد نظمها وحكمها التضامن الآلي. أما الظروف الاجتماعية الجديدة فقد تميزت بعناصر يَسِمُها التخصص، وبعلاقات يحكمها التضامن العضوي. إن كلا النوعين من التنظيم أو التضامن "يلبيان نفس الحاجات الاجتماعية، لكن الاختلاف بينهما في طريقة تلبية الحاجات لاختلاف ظروف الحياة في المجتمعات ذاتها". فالأخلاقيات "لا تتغير إلا بتغير الظروف الاجتماعية".[١٣٠] إذ لما حل تقسيم العمل محل "البناء" الانقسامي في المجتمع، "تراجعت الأخلاق التي كانت تلائم النمط الاجتماعي الانقسامي لكن دون حلول سريع لنمط آخر يملأ الفراغ الذي ترك في ضمائرنا".[١٣١] فـ"الضمير الأخلاقي للأمم" لابد "أن يتكيف مع البناء الجديد". وبالفعل فإن "الرأي أميل للنظر إلى تقسيم العمل بوصفه قاعدة حاكمة للسلوك وواجباً. ويضحى الأمر القاطع للضمير الأخلاقي أوانها هو: اجعل من نفسك قادراً على تحقيق الوظيفة المحددة لك بصورة مفيدة".[١٣٢]

وهناك نوعان للأخلاقيات في كتاب "القواعد" أحدهما، أخلاق متقلبة وأخرى، ثابتة. و"الأولى تلائم الظروف المتغيرة للحياة الاجتماعية، والثانية تناسب الظروف المستقرة للحياة الاجتماعية".[١٣٣] لذلك "تختلف القوانين والأخلاقيات من نمط اجتماعي

إلى النمط الذي يليه"، وكذلك "تختلف في النمط الاجتماعي الواحد إذا تغيرت ظروف الحياة".[١٣٤] كما توجد أيضاً ظواهر صحية وأخرى باثولوجية (أو مرضية). والظواهر الصحية "مرتبطة بظروف حياة الأنواع محل النظر، إما لكونها ظروفاً ضرورية مؤثرة آلياً، أو لأنها تدع الفرصة أمام الكائنات الحية للتكيف". غير أن هذا الحال سرعان ما ينحل عند حلول "مراحل التحول" في تطور الأنواع. ومن ثم فإن "النمط السوي الوحيد" ابن الظروف السابقة "لم يعد مناسباً للظروف الجديدة". مثال هذا "الوضع الاقتصادي الحالي في أوربا مع غياب التنظيم الذي كان سمتاً يسمه".[١٣٥]

وفي كتاب "علم الاجتماع والفلسفة"، لا يوجد إلا أخلاقيات واحدة فحسب "تقرها ظروف المجتمع" في أي عصر كان. لذلك فإن "قبول أخلاقيات معينة بدلاً من الأخلاقيات التي تضمرها طبيعة المجتمع، هو نكران لها".[١٣٦] وهناك مبادئ أخلاقية ثابتة ارتبطت "بهذه الظروف أو بتلك، الضرورية والقائمة في تنظيمنا الاجتماعي" فمثلاً "ترتبط حقوق الفرد ارتباطاً وثيقاً ببناء المجتمعات الأوربية الكبرى وبذهنيتنا ككل؛ مما يعني أن نكرانها نكران لأهم مصالح المجتمع"[١٣٧] وإن علم الأخلاقيات الذي يربط أنساقا أخلاقية متعددة بظروف أبنيتها الاجتماعية هو علم يُعِينُ على اتخاذ موقف بين نوعين مختلفين من الأخلاقيات، أخلاقيات قائمة حالياً، وأخرى في مرحلة النشوء . . . كما يحيطنا علماً بأن الأخلاقيات الأولى مرتبطة بنظام فني عهده أو في مرحلة الفناء، وأن الأفكار الجديدة مرتبطة بالتغيرات الحالية في ظروف الحياة الجمعية وهي ضرورة من ضروريات هذه التغيرات . . . وإننا لا نستطيع أن نطمح إلى أخلاقيات غير التي ارتبطت بحالة مجتمعنا . . . فمن المجتمع . . . تُستَمدُ الأخلاق.[١٣٨]

ولهذا العلم قدرة على تقسيم "الوضع الحالي للآراء الأخلاقية في ارتباطها بالواقع الاجتماعي الذي ينبغي عليها أن تعبر عنه".[١٣٩]

ويعرف دوركايم الأخلاق في كتاب "مقالات في الأخلاقيات والتربية" كالتالي:

مجموعة من قواعد التصرف والالتزامات العملية التي نشأت تاريخياً بفضل الضروريات الاجتماعية. فكل من ينتمون لنمط اجتماعي واحد لديهم أخلاقيات تلازمهم عبر مراحل تطورهم وهي نتاج طريقة انتظامهم، وتعبر عن طريقة تفكيرهم مثلما يُنْتُجُ الجهاز العصبي من طبيعة الكائن الحي ويحتويها. (١٤٠)

لذلك فإن "كل نمط اجتماعي له نظام أخلاقي يخصه وحده". وكل "النظم الأخلاقية" "نظم طبيعية" بالتساوي طالما أنها متجذرة في طبيعة المجتمع الذي أنشأها. إلى جوار هذه النسبية الأخلاقية التي تنم عنها أقواله السابقة، فإن إطلاقية أخلاقية ترد في قوله التالي: يوجد فحسب نظام أخلاقي واحد للمجتمع بمجرد نشوئه، وينال أخلاقه "بفضل تنظيمه . . . عندما ينال حياته"(١٤١). فغاية دوركايم أن يكتشف "ما الحاجات الاجتماعية وما الأفكار والمشاعر الجمعية ومن أي قواعد أخلاقية وفدت وكيف ارتبطت هذه المشاعر والأفكار والحاجات معاً ونشأت من طبيعة المجتمع".(١٤٢) فالقواعد الأخلاقية تولد من رحم الظروف والأوضاع الاجتماعية لأغراض اجتماعية. غير أن تغير المجتمع يفرض بالضرورة تغير الأخلاق أيضاً. إذ "لابد لها أن تتغير تكيفاً مع الظروف الجديدة للحياة الاجتماعية". فتطورها مرتبط بتطور المجتمع. وإن الاختلافات في القواعد الأخلاقية مرده اختلاف البيئات الاجتماعية. فتاريخ الأخلاق يتبع ويسير حذو تاريخ الأنماط الاجتماعية. ولذلك "إن فصلت القاعدة عن بيئتها، معناه أن تفصلها من حيث تستمد الحياة".(١٤٣) وكل نظام أخلاقي عقلاني لأنه يملك علة وجوده في المجتمع الذي أنتجه. ومن جهة أخرى فإن أي نظام "له ما يبرره في . . . نظام اجتماعي معين . . . لا يستطيع إلا أن يكون كما هو عليه"(١٤٤) وإن أخلاق شعب لـ"تعبر عن مزاجه وذهنيته وظروف حياته".(١٤٥)

فالغرض من الأخلاق التي يمارسها الناس هو مساعدة المجتمع على البقاء؛ ومن ثم تتغير الأخلاق بتغير المجتمع. ولذلك لا توجد أخلاق واحدة، بل متنوعة طالما توجد أنماط اجتماعية متعددة. وطالما تغير مجتمعنا، تتغير أخلاقنا.(١٤٦)

إن التعبير الأوضح والأبلغ عن هذه النظرة لعلاقة الجسد الاجتماعي بالأخلاق الاجتماعية، وارد بكتابه "التربية الأخلاقية" حيث يقول دوركايم :

أخلاق الناس مرتبطة مباشرة بالبناء الاجتماعي الذي يعيشون في كنفه... ولو عرف المرء أخلاق مجتمع معين... بمقدوره أن يستدل على طبيعة هذا المجتمع وعناصر بنائه وطريقة انتظامه... فكل نمط اجتماعي لديه أخلاقه التي هو في حاجة إليها مثلما لأي نمط بيولوجي جهازه العصبي الذي يعينه على البقاء. وإن النسق الأخلاقي من صنع المجتمع ذاته الذي ينعكس بناؤه بصدق في هذا النسق.(١٤٧)

فقوانين النظام الأخلاقي "تعبر عن طبيعة الواقع الحقيقي؛ أي المجتمع". فوحدة النسق الأخلاقي "مستمدة من الكائن الحقيقي الذي يمثل لها دعامتها، والذى تعبر الأخلاق عن طبيعته . . . ما هذا الكائن إلا المجتمع".(١٤٨)

أقولها مرة أخرى: إن الأخلاق محور متصل الوعي الجمعي. فهي ضرورية لأشكال الوعي المحددة بالجسد الاجتماعي، غير أنها كائنة أيضاً في المشاعر الاجتماعية غير المحددة نسبياً. وهي نتاج "المزاج" و"الذهنية" الاجتماعية، ونتاج "المشاعر والحاجات والأفكار" التي ترتبط هي ذاتها بطبيعة المجتمع وتنبع منه. كما أنها تكمن في "حالة الآراء" التي هي نتاج الجماعة والجماعية والمجتمع، وتشعر بحاجاته. وعلى الطرف الآخر من المتصل توجد الصيغة الجاهزة للأخلاق؛ أي القانون الرسمي. وإن دوركايم يطرح كيفية تحول ضروريات البناء الاجتماعي إلى قوانين أخلاقية وشرعية على نحوين مختلفين. فهو من جانب يصف عملية التحول هذه على أنها نوع من العادة والتكرار الوظيفي. فتقسيم العمل يتسبب في وجود "وظائف" أو "طرق فعل محددة" مرتبطة ببعضها البعض. وطرق الفعل "تتكرر حرفياً في ظروف بعينها، لأنها متعلقة بظروف عامة وثابتة في الحياة الاجتماعية".

لذلك، فالعلاقات الناشئة بين هذه الوظائف لها نفس درجة الثبات والتكرارية. إذ توجد ظروف معينة لرد الفعل المتبادل التي تتناسب مع طبيعة الأشياء وتتكرر أحياناً

تضحى عادات. ثم تتحول هذه العادات، التي تصبح قهرية إلى قواعد للتصرف . . . كذلك توجد أنواع بعينها من الحقوق والواجبات التي تترسخ بالاستخدام وتصبح إلزامية. فالقاعدة . . . تعبر عن . . . نتيجة موقف بعينه.[١٤٩]

فطرق الفعل "الملائمة لطبيعة الأشياء" "تكرر نفسها بنفس التعاقب".[١٥٠] وإن "بعض طرائق التصرف والتفكير" يتم اكتسابها بسبب من تكرارها، وتبلورها صراحة من تلقاء ذاتها . . . لذلك يكون لها جسد، شكل واضح، وتقيم واقعاً يخصها وحدها . . هذا أصل وطبيعة القواعد الأخلاقية والقانونية . . . إلخ.[١٥١]

غير أن هذا التفسير ليس بالسائد في أعماله عموماً. فالآلية التي يضمنها دوركايم عادة هي التلاؤم التلقائي بين الرأي العام والضروريات الاجتماعية. فالعقل الجمعي يولد من رحم الجسد الجمعي، ويعرف حاجاته بصورة طبيعية. وينظر للرأى العام باحترام باعتباره"حقا". وتفرض الأخلاق الشعبية السلوكيات الفردية التي تناسب البناء الاجتماعي. بيد أن العلاقة ما بين الأخلاق والبناء الاجتماعي يصيبها الخلل مع مرحلة التحول. فأوانها لا يتزامن الفكر العام مع أساسه البنائي ويصيبه الاضطراب. لكن هذا الحال مؤقت فالعلاقة الطبيعية بين الفكر والبناء الاجتماعي هي علاقة تعبير وانعكاس. فالقواعد الأخلاقية وكذلك القانون لتمثل أشكالاً خارجية للأخلاق المشتتة بالوعي الجمعي العارف آلياً (أو الوعي الأساسي). ولأنها مظاهر، فإن القانون والأمثال والقواعد العامة والعادات، وغير ذلك "تساعد على التعمق في تحليل الضمير المشترك وصولا للطبقة الأساسية التي يتضح فيها تفاصيل هذه التيارات الغامضة نصف الواعية"[١٥٢]. كذلك فإن القواعد الأخلاقية والقانونية الثابتة في أشكالها المقدسة تقف على نقيض الحياة الجمعية الواسعة التي هي حياة حرة ومكونة من تيارات في حراك دائم ولا تتبلور في قالب واضح المعالم.

فهذه القواعد الخالصة تعبر فحسب عن الحياة الدنيا كلها التي تسهم فيها بنصيب، فهي نابعة منها لكنها لا تضيف إليها شيئاً. وإنه لمن وراء كل تلك القواعد

العامة تقف المشاعر الفعلية والحية التي يتم تلخيصها في صيغ كأنها مغلفة بغلاف سطحي ولن يكون للصيغة صدى ما لم تكن ملائمة للمشاعر المحددة والانطباعات المتناثرة عبر المجتمع. ولو خلعنا عليها طابع الواقعية، فلن نكون في حلم إن افترضناها كل الواقع الأخلاقي. وهذا أشبه بخلع شفرة على شيء مشفر. فالعلامة شيء بالتأكيد وليست شيئا زائداً... بل هي علامة فحسب.[١٥٣]

غير أن رؤية دوركايم متماسكة على الطرف الآخر من المتصل. وفي هذا الطرف يمثل القانون التجسيد المادي والخارجي للوعي الاجتماعي. فالقواعد الأخلاقية تعبر عن الوعي الاجتماعي المشتت والقانون هو الذي يقولب ببساطة القواعد الأخلاقية. فهو يمثل الرأي الجمعي أو العام "منظماً". وفيه "يكمن الجانب الأعظم من الأخلاق الحميمة، أخلاق العقد والالتزام وكل الأفكار المرتبطة بالواجبات الأساسية والعظيمة إنما يقوم القانون بترجمتها ويعمل على عكسها".[١٥٤] فهو أكثر أشكال الأخلاق واقعية ودونه ليس للأخلاق من قوة. وإن طبقته الأساسية تشكلها العادات التي لا يستطيع أن "ينفك عنها".[١٥٥] وهو غير فعال في ذاته، ولا يؤثر في الرأي العام لأن "حساسيتنا الأخلاقية لن تثيرها الإجراءات القانونية". وإن آن له أن يقف في صراع مع الرأي العام فهو الخاسر. "إذ عندما يمنع القانون تصرفات يعتبرها الشعور العام غير مؤذية، فإننا نفتقر للقانون، لا التصرف الذي يعاقب عليه"[١٥٦]

وإن إعادة النظر في صورة المجتمع لدى دوركايم التي يراه فيها بناءً عامًّا مكوناً من مستويات متماسكة، تدعم الشعور بأنه قد اعتبره كائناً عضويًّا مكوناً من جسد وعقل متحدين في ذات فعالة. بل وإن هذا يعني أنه اعتبر الوحدة الداخلية للمجتمع هي وحدة تعبير. فقد نظر للعلاقات ما بين المستويات بوصفها علاقات تعبيرية. لذلك فالمستوى الأدنى أو الطبقة الأساسية التي يمثلها حجم السكان وكثافتهم، معبر عنها في البناء الاجتماعي. وإن اندماج العناصر بانتظام هو الذي يشكل الطبقة الأساسية المادية للحياة الفكرية للمجتمع. ويعبر الوعي الجمعي بصورته الغامضة والمشتتة عن

حاجات الكائن الحي في شكل مشاعر أخلاقية غامضة. هذه المشاعر تشكل الطبقة الأساسية للقواعد الأخلاقية المحددة التي تعبر عنها بدورها. وفي النهاية تُكْتَبُ هذه الأخلاق الجمعية أو يتم التعبير عنها في قوانين شرعية. فالوعي الجمعي ككل – من المشاعر الأساسية الغامضة إلى المعتقدات الأخلاقية الواضحة حتى الصيغ القانونية الرسمية والمحددة – يجري "التعبير" عنه كاملاً في فكر الأفراد ثم في سلوكياتهم بصورة مطلقة.[١٥٧]

الهوامش

(١) كان المذهب العضوي عند دوركايم موضع مراجعة جيدنز (١٩٧١ ط١)؛ ولوكز (١٩٨٥) ونيسبت (١٩٥٢، ١٩٦٥)؛ وزاكي (١٩٧٩)؛ وتيريكيان (١٩٧٨)؛ و ولورك (١٩٧٢)؛ وزيتلين (١٩٨١)؛ وذلك باعتبار ذلك التوجه استعارةً، مماثلة، أو تشبيهًا. وانظر هيرست (١٩٧٣،١٩٧٥)؛ وبيرس (١٩٨٩)؛ وثيربورن(١٩٧٦) بالنسبة للاعتراف غير المباشر بنزعة دوركايم العضوية. ويشير جان (١٩٨٨) للنزعة التطورية عند دوركايم بوصفها أساسًا لعنايته بالمورفولوجيا الاجتماعية والفسيولوجيا؛ البناء والوظيفة؛ السوية والمرض، إلخ.بينما ينكر ألبرت (١٩٣٩) النزعة العضوية عنده ، كتنويعة على مذهبه في " الواقعية"(وانظر في ذلك لاحقا).

(٢) قواعد، ص ١٤٢.

(٣) تقسيم، ص ٧٢.

(٤) قواعد، ص ١٢٦.

(٥)المرجع السابق، ص ص١٤٤– ٥.

(٦)الانتحار، ص ٣٢٠.

(٧) انظر، على سبيل المثال، المناقشات الواردة في أخلاق التخصص والأخلاقيات المدنية، ص ص ٤٥–٧؛ القواعد، ص ص٨٠–٧؛ تقسيم،ص ص ١٧٤–٩٣ .

(٨) تقسيم، ص ١٢٧.

(٩) ويتواصل النقاش حول ما إذا كانت نظرية دور كايم متزامنة وثابتة، غير

قادرة ولا راغبة في معالجة التغير الاجتماعي. فمن منظور ماركسي، ينتقد بوتومور(١٩٨١) تركيز دور كايم على النظام على حساب التغير. كما يوضح كوزر (١٩٦٧) وبوجي (١٩٧٢) غفلانه النسبي عن التغير الاجتماعي من منظور نظرية الصراع عندهما. ويرى بيلا (١٩٥٩) وجيدنز(١٩٧١ط١))، وتيريكيان (١٩٧٨)، و وولورك (١٩٧٢)، مثلا، أنه في الأصل مفكر تاريخي. ويدعي بوب (١٩٧٣) أن بارسونز (١٩٤٩) أغفل موضوع التغير الاجتماعي في نظرية دور كايم. كما يجادل جيدنز ضد الفصل الحاد والنفي المتبادل ما بين نظرية الصراع والتغير (المطروحة لدى ماركس) من جهة، ونظرية الثبات والنظام (المقدمة من قبل دوركايم) من جهة أخرى. وقد قارب باحثون النموذج التطوري للتغير الاجتماعي عند دوركايم ، وهم جيدنز(١٩٧١ ط١)؛ ولوكز(١٩٨٥) ؛ونيسبت(١٩٦٥،١٩٧٥) ؛وبوب(١٩٧٣). ويرى جان (١٩٨٨) في التطورية توجها محوريا في فكر دوركايم؛ ويراها فينتون (١٩٨٤) خاطئة وغير مهمة. ويلاحظ زاكي (١٩٧٩) أن دوركايم يركز على أنواع المجتمعات ، وهما نوعان عنده. وحجتنا هنا مرتبطة بموقف زاكي. فهناك نظرية في التغير الاجتماعي عند دوركايم، لكنها ضيقة الحدود حيث ألغت كل صور التغير ما عدا واحدة: التباين التطوري؛ كما تلغي كل صور المجتمع إلا اثنين، يندرجان في واحد: المجتمع البسيط (لا تباين فيه) والمعقد(المتباين) وهما نسختان من شيء واحد.

(١٠) تقسيم، ص ص ٧١؛١٧٤– ٧.

(١١)القواعد، ص ١٠٣.

(١٢) تقسيم، ص ٤١.

(١٣) مرجع سابق، ص ص ١٩٠– ٢.

(١٤) مرجع سابق، ص ١٨١.

(١٥) قواعد (بالفرنسية)، ص ١٢.

(١٦) علم الاجتماع والفلسفة، ص ٣١.

(١٧) علم الاجتماع، ص ص ٣٦٠- ١.

(١٨) تقسيم، ص ٢٦٢ .

(١٩) مرجع سابق، ص ص ٣٣٧- ٨.

(٢٠) مرجع سابق، ص ٢٧٠.

(٢١) مرجع سابق، ص ص ٣٥٠، هامش.

(٢٢) فلسفة، ص ٢٤.

(٢٣) مرجع سابق، ص ٣٠.

(٢٤) التربية، ص ص ٦٠- ١.

(٢٥) تقسيم، ص ص ٢٧٦- ٧.

(٢٦) التربية، ص ٥٩.

(٢٧) علم الاجتماع، ص ٢٦٠.

(٢٨) الانتحار، ص ٢٣٠.

(٢٩)التربية، ص ٦٢.

(٣٠) الصور الأولى للحياة الدينية، ص ٣٨٩.

(٣١) التربية، ص ٦٢.

(٣٢) مقالات في الأخلاق والتربية، ص ١٤٧.

(٣٣) مرجع سابق، ص ١٤٢.

(٣٤) والحجة هنا أن المذهب العضوي عند دوركايم ليس فحسب استعاريا. فالاستعارة نظرية. وليس هذا صحيحا بشكل عام؛ لأن الاستعارات تعمل عمل

النظريات؛ بل لأن دوركايم في هذا المثال بالذات لديه تصور حرفي للكائن الاجتماعي. ففكرته عن البناء الاجتماعي تبعده عن إشكالية البنيوية، التي لا تتوافق عمدا مع مذهب التكوين العضوي الاستعاري، وفي تعارض مطلق مع المذهب العضوي الحرفي. فرؤيته التجسيدية والجوهرانية للجسد الاجتماعي مضادة بالمثل للبنيوية. ويعترف ثيربورن (١٩٧٦) ضمنا بهذا الجانب في فكر دوركايم. وينفيه عنه ألبرت(١٩٣٩) وجان (١٩٨٨) بوضوح.

(٣٥) لا يوجد اتفاق حول هذه النقطة الرئيسية. ويقول ريتزر(١٩٨٨، ص ٨٣) بأن دوركايم " هو واضع فكرة عقل الجماعة". ويرفض ألبرت (١٩٣٩) الفكرة، بوصفها تعبيراً عن الواقعية الهيجلية. وعلى النقيض، يقول كوزر(١٩٨٥) بأن دوركايم واقعي اجتماعي، لأنه يفهم المجتمع بوصفه عقلاً جمعياً. كما يرى بينويت-سموليان (١٩٤٨)؛ وهيرست (١٩٧٥)؛ وثيربورن (١٩٧٦) حضور فكرة العقل الجمعي في نظرية دوركايم. أما هؤلاء الذين يعترفون بوجود الفكرة لديها، فيفعلون ذلك ضمنا؛ في حين يدافع عنه أنصاره بنكران أفكاره.

(٣٦) الفلسفة، ص ٥٩.

(٣٧) مرجع سابق، ص ٩١.

(٣٨) دوركايم، الصور الأولى للحياة الدينية(بالفرنسية)، ص ٦٣٣.

(٣٩) الفلسفة، ص ٢٦.

(٤٠) علم الاجتماع، ص ٣٦٥.

(٤١) الفلسفة، ص ٢٦.

(٤٢) صور، ص ٢٩.

(٤٣) ثنائية، ص ٣٣٥.

(٤٤) ويقول بيلا (١٩٥٩)، على نقيض استخدام مفهوم الضمير كضمير،

والمثاليات كمثاليات أو قيم، بأن المفهوم الأصلي أوسع مجالا أكثر مما توحي المصطلحات. في حين يذهب لوكز (١٩٨٥) وزيتلن (١٩٨١) بأن "الضمير" مفهوم يعني دلالة الوعي والضمير.

(٤٥) إن كلا من نقاد دوركايم وأنصاره هم من ألصقوا به تهمة تعرف المجتمع بالأفكار والمعايير والمعتقدات والقيم والتمثيلات الجمعية والثقافة، إلخ . وهم ألكسندر(١٩٨٦)؛ بينويت-سموليان (١٩٤٨)؛ وهيرست (١٩٧٥)؛ ميستروفيتش (١٩٨٨)؛ وبارسونز(١٩٤٩)؛ وبوجي (١٩٧٣)؛ وزاكي(١٩٧٩)؛ وثيربورن (١٩٧٦)؛ وولورك(١٩٧٢)؛ وزيتلن (١٩٨١).

(٤٦)الفلسفة، ص ٥٩.

(٤٧) مرجع سابق، ص ٩٦.

(٤٨)الانتحار، ص٣٠٢.

(٤٩) مرجع سابق، ص ٣١٢.

(٥٠) قواعد، ص الحادي والأربعون.

(٥١) مرجع سابق، ص الرابع والأربعون، هامش.

(٥٢) الأخلاق، ص ٦٩.

(٥٣) دوركايم، الانتحار(بالفرنسية)، ص ٣٦١.

(٥٤) صور، ص ٢٨٣.

(٥٥) مرجع سابق، ص ٤٧٩.

(٥٦) مرجع سابق، ص ٤٩٥.

(٥٧) قواعد، ص ١٠٣، هامش

(٥٨) صور، ص ٤٨٧.

(٥٩) الفلسفة، ص ص ٩٦؛٣٤،هامش.

(٦٠)الانتحار، ص ٣١٢.

(٦١) الفلسفة، ص ص ٣٠-١.

(٦٢) قواعد، الصفحة الرابعة.

(٦٣) صور، ص ص ٢٥٤؛٢٦٠.

(٦٤) ثنائية، ص ٣٣٥.

(٦٥) فلسفة، ص ٩٣.

(٦٦) مرجع سابق، ص ٨٩.

(٦٧) التربية، ص ١٢٣.

(٦٨) صور، ص ٢٦٠ .

(٦٩) تقسيم، ص ٩٧ .

(٧٠)الفلسفة، ص ٧٣ .

(٧١) صور، ص ص ٢٣٨؛٢٣٩، هامش، ٤٠٨.

(٧٢) الفلسفة، ص ٩٣.

(٧٣) التربية، ص ٩٢ .

(٧٤) علم الاجتماع، ص ٣٦٧.

(٧٥) التربية، ص ٩٢.

(٧٦) تقسيم، ص ١٤.

(٧٧) الانتحار، ص ص ٣١٤-١٥.

(٧٨) خلاصة هذا الطرح الحالي هو أن دوركايم مادي مثالي (ولذلك لا يعتبر كذلك). فالجسد الاجتماعي المادي (البناء، المورفولوجيا، الوسط) يشترط ويحدد العقل الاجتماعي المثالي ومحتواه: مثل العقل الفردي ومحتواه، كلاهما في حال العول والاستقلال النسبي عن الأساس المادي لهما. وفي المقابل يحدد العقل الاجتماعي والتصورات الاجتماعية ويقيدان العقول والأفكارالفردية. وفي المقابل تقوم الأفكار والعقول الفردية بإنتاج السلوك الفردي المادي. هذا التحليل، إلى جوار صدق ما يقوله حول عمل دوركايم، يحل مشكلة إما/ أو بتجاوزها. فالخلط الناتج عن قضية إما /أو هو ما تشير إليه عبارة لوكز (١٩٨٥) القائلة بأن الإجابة على القضية " غير حاسمة". فهو يفهم هذا الأمر بوصفه مظهراً من مظاهر عدم قيام دوركايم باتخاذ موقف حاسم من تحديد طبيعة المجتمع سواء كان بناءً مورفولوجيا أم وعيا جمعيا. وحاول البعض أن يرصد القضية حسب تطورها المرحلي عنده، بحيث يرى دوركايم في أوائله أكثر ميلا إلى المادية، وفي أواخره أكثر مثالية أو أكثر طوعية. ويراجع بالذات ألكسندر (١٩٨٦) وبارسونز (١٩٤٩). ورغم خطأ بيلا في رؤيته لدوركايم الأول بوصفه ماديًا ساذجًا، ورؤيته له في أواخره ماديًا ومثاليًا بسبب من تأكيده على العلاقات التبادلية والاستقلال النسبي الحاصل بين الأفكار والبناء. ويفهم جيدنز (١٩٧١ ط١) فهما صحيحا ويقول بأن دوركايم مادي ومثالي، بحيث يرى علاقة الوعي الجمعي بالبناء الاجتماعي كعلاقة العقل الفردي بالجسد الفردي. كذلك يلاحظ عن حق أن دوركايم ليس بعيدا عن ماركس فيما يخص قضية المادية والمثالية كما يشاع. ويؤمن ميستورفيتش (١٩٨٨) بتجاوز دوركايم كل الانقسامات. بينما يرى هيرست (١٩٧٥)؛ وبيرس(١٩٨٩)؛ وثيربورن (١٩٧٦) في دوركايم مثاليا، بسبب من اهتمامه بالوعي والتصورات الجمعية.

(٧٩) صور، ص ٢٦٠

(٨٠) تعتبر قضية الواقعية الاجتماعية أو النشوء في نظرية دوركايم موضع خلط والتباس ونقاش من طرف الشراح الثانويين. فهؤلاء يدعون أو يوحون بأن دروكايم من أنصار الواقعية الاجتماعية، ومن هؤلاء بينويت-سيموليان (١٩٤٨)؛ وجيدنز(١٩٧١

ط١)؛ وهيرست (١٩٧٥)؛ ونيسبت (١٩٥٢)؛ وبيرس (١٩٨٩)؛ وبوب (١٩٧٣)؛ وزاكي (١٩٧٩)؛ وثيربورن (١٩٧٦)؛ وتيريكيان (١٩٧٨)؛ وولوورك (١٩٧٢)؛ وزيتلين (١٩٨١). إذ يقوم لوكز (١٩٨٥) بربط قضية الواقعية الاجتماعية بحيرة دوركايم بحسب افتراضه بصدد تحديد إذا ما كان العقل الجمعي متأصلا في الأفراد أم مستقلاً عنهم.(وهذا تعارض زائف : حقا يعتبر دوركايم من الواقعيين الاجتماعيين، لكنه أيضا يقف موقفا يعتبر فيه العقل متأصلا في الأفراد).وينتقد لوكز قيام دوركايم بالتعامل مع المجتمع المجرد بوصفه شيئًا ، وهي المسألة التي تجعل منه واقعيا اجتماعيا. كذلك يقرن ألبرت (١٩٧٣)؛ فينتون (١٩٨٤)؛ جان (١٩٨٨)؛ بارسونز (١٩٤٩) ، يقرنون أيضا الواقعية الاجتماعية بمسألة تشيئ المجتمع المجرد تلك أو تجسيده، لكنهم ينكرون اعتبار دوركايم مخطئا حال قيامه بذلك. كذلك يربطه بيلا (١٩٧٣) بواقعية العلاقات أو واقعية الروابط، باعتبارها على طرف نقيض مع كل من الواقعية " الوجودية" (الوضعية أو الهيجلية) أو الإسمية. (والواقعية العلائقية تبدو مثل البنيوية لكنها ليست مثلها). في حين يردد ميزروفيتش (١٩٨٨) القول بأن دوركايم ليس واقعيا ولا إسميا، بل يسمو على الطرفين. وفي المقابل، يعارض ناي وأشوورث (١٩٧٠) ذلك التصور على اعتبار أن ثنائية الاسمية/ الواقعية أزمة لم تحل في كتابات دوركايم وهو متردد بين الموقفين ولا يؤالف بينهما جدليا.

(٨١) صور، ص ٤٧١.

(٨٢) الفلسفة، ص ص ٩٠-٣.

(٨٣) دوركايم، التربية الأخلاقية، ص ١٤٠.

(٨٤) التربية، ص ٨٩ .

(٨٥) الفلسفة، ص ٥٢.

(٨٦) الانتحار، ص ٣٠٥.

(٨٧) المرجع السابق، ص ٣٢٢.

(٨٨) قواعد، ص ١٠٣-٤.

(٨٩) المرجع السابق، ص ٢٣٧.

(٩٠) المرجع السابق، ص ٤٩٣.

(٩١) المرجع السابق، ص ٦٨-٩.

(٩٢) المرجع السابق.

(٩٣) المرجع السابق، ص ٨٦.

(٩٤) المرجع السابق، ص ١٠٠؛٧٦؛١٠١؛١٠٤؛١١٩؛١٣٠.

(٩٥) الانتحار، ص ٣١٠.

(٩٦) قواعد، ص (السادسة والثلاثون)؛ ١٠٤.

(٩٧) التربية، ص ٦٢؛٦٥.

(٩٨) الفلسفة، ص ٢٦.

(٩٩) المرجع السابق، ص ص ١٠٠؛٧٦؛١٠١؛١٠٤؛١١٩؛١٣٠.

(١٠٠) الانتحار، ص ٣١٠.

(١٠١) قواعد، ص(السادسة والثلاثون)؛ ١٠٤.

(١٠٢) التربية، ص ٦٢؛٦٥.

(١٠٣) الفلسفة، ص ٢٦.

(١٠٤) علم الاجتماع، ص ٣٦٣.

(١٠٥) الفلسفة (بالفرنسية)، ص ٤٢.

(١٠٦) الفلسفة، ٣٧.

(١٠٧)الفلسفة، ٥٨-٩.

(١٠٨)الفلسفة، ص ٥١-٢.

(١٠٩) قواعد، الصفحة السادسة والثلاثون، والتأكيد من تصرفي.

(١١٠) صور، ص ٤٩٣، والتأكيد من تصرفي.

(١١١) المرجع السابق، ص ٤٩٠، والتأكيد من تصرفي. والآخرون الذين يجادلون أو يوحون بأن دوركايم ميال للذات الجمعية هم: بينويت-سموليان (١٩٤٨)؛ وهيرست (١٩٧٣،١٩٧٥)؛ وبيرس (١٩٨٩)؛ وثيربورن (١٩٧٦). وتتلاءم حجج هيرست بشكل خاص مع العمل الحالي، حيث يعارض الذاتية الجمعية بالبنيوية، مدعيا بأن دوركايم ليس لديه تصورعن البناء الاجتماعي . ويدحض جان (١٩٨٣ ط١، ١٩٨٨) هذا الاعتراض، معادلا بين الذاتية والأنا، والإرادة، والغاية العليا، والوحدة، وهو ادعاء لا يلصقه دوركايم بالمجتمع. بيد أن جان يدرك تناول دوركايم بوصفه" جسداً وروحًا"؛ " وعيًا جمعيًّا ومورفولوجيا"؛ "فردية بازغة"؛ "عقل فريد"؛ "كائن" إلخ. ويرفض ألبرت (١٩٣٩) بالمثل الذاتية الجمعية الواردة لدى دوركايم (واقعية)، بينما يفترض أن دوركايم يرى المجتمع شخصية أو وجودا متميزا ومستقلا ومؤثرا . ويوضح عن غير قصد سببا واحدا لتجاهل مفهوم الذاتية الجمعية عند دوركايم. ويركز كثير من المعلقين على مفهوم الجسد الجمعي (الواقعية العضوية؛ الوضعية، إلخ) أو مفهوم العقل الجمعي (الواقعية الهيجلية؛ المثالية، إلخ). بينما يطرح قلة من الباحثين هذين المفهومين المشكلين لنظريته في الوجود في مفهوم الذات الجمعية. ويذكر لوكز (١٩٨٥) حيرته المزعومة بصدد تحديد ما إذا كان المجتمع هو مجموعة من التمثيلات الجمعية أم هو بناء مورفولوجي.

(١١٢) القواعد، ص ٥٩ .

(١١٣) تقسيم، ص ٢٨٦.

(١١٤) الفلسفة، ص ٣٠-١.

(١١٥) المرجع السابق، ص ٢٤-٥.

(١١٦) الفلسفة، ص ١٠٠.

(١١٧) الانتحار، ص ٣٨٧.

(١١٨) القواعد، ص ١٢٤.

(١١٩)صور، ص ٤٧١.

(١٢٠) الانتحار، ص ٣٦٤-٥.

(١٢١) المرجع السابق، ص ٣٧٣.

(١٢٢) المرجع السابق، ص ٣٦٩.

(١٢٣) حول مركزية دراسة الأخلاق في رسالة دوركايم السوسيولجية، يراجع مثلا جيدنز (١٩٧١ ط١)؛ لاكبرا (١٩٨٥)؛ لوكز (١٩٨٥)؛ بوجي (١٩٧٢)؛ تيريكيان (١٩٧٨)؛ وولوورك (١٩٧٢).

(١٢٤) تقسيم، ص , ١٤

(١٢٥)المرجع السابق.

(١٢٦)المرجع السابق،ص ٣٣.

(١٢٧) المرجع السابق، ص ٤٣٢-٥.

(١٢٨) المرجع السابق،ص ٢٣٩.

(١٢٩) المرجع السابق،ص ٤٠٩.

(١٣٠) المرجع السابق، ص ٣٩٨-٩.

(١٣١) المرجع السابق، ص٤٠٨-٩.

(١٣٢) المرجع السابق، ص ٤٢-٣.

(١٣٣) قواعد، ص ٤٠.

(١٣٤) المرجع السابق،ص ٧٠.

(١٣٥) المرجع السابق،ص ٦٠-١.

(١٣٦) الفلسفة، ص ٣٨.

(١٣٧) المرجع السابق،ص ٦٠.

(١٣٨) المرجع السابق،ص ٦١.

(١٣٩) المرجع السابق،ص٦٦.

(١٤٠) مقالات، ص ٣٤.

(١٤١) المرجع السابق،ص ٣٥-٤١.

(١٤٢) المرجع السابق،ص٣٥.

(١٤٣) المرجع السابق،ص ٣٥-٤١.

(١٤٤) المرجع السابق،ص٧٥.

(١٤٥) المرجع السابق،ص٨٤.

(١٤٦) المرجع السابق،ص ١٣١.

(١٤٧) التربية، ص ٨٧.

(١٤٨) المرجع السابق،ص ١١٣؛١١١.

(١٤٩) تقسيم، ص ٣٦٦.

(١٥٠) التربية، ص ٤٧.

(١٥١) قواعد، ص ٧.

(١٥٢) الفلسفة، ص ٧٧.

(١٥٣) الانتحار، ص ٣١٥.

(١٥٤)الفلسفة، ص ٧٧.

(١٥٥) تقسيم، ص ٤٢٦.

(١٥٦) الانتحار، ص ٣٧١-٢.

(١٥٧) والآخرون الذين يدركون أن البناء الاجتماعي عند دوركايم " وحدة شاملة معبرة" بالمعنى الهيجلي للكلمة تعرضوا لانتقادات ألتوسير، وهم: بيسنارد (١٩٨٣)؛ فيلوكس (١٩٧٧)؛ هيرست (١٩٧٥)؛ لاكرويكس (١٩٨١)؛ وبيرس (١٩٨٩). ويرفض جان (١٩٨٨) هذا الاعتراض.

الفصل الثاني

التحديد الاجتماعي للأفراد

علاقة الفرد بالمجتمع – عند دوركايم – علاقة متجانسة جزئياً: علاقة الجزء بالكل. وفي الآن ذاته، هي علاقة عدائية بالأساس. وهذا هو الجانب الصراعي لها، حيث يكون الفرد والمجتمع في حرب. فهو يتخذ جانب المجتمع وينظر للفرد على أنه إشكالي بالنسبة للمجتمع. ويرى المجتمع منتصراً على الفرد ومهيمناً عليه. غاية الحال، أن علاقة الفرد بالمجتمع علاقة تجانس تام. فرغم أن الفرد والمجتمع في جانب من الحال متعارضان ولهما مصالح متعارضة، فإن الجانب الآخر منه ينم عن أن مصلحة الفرد الحقيقية في هيمنة المجتمع عليه، لأن الهيمنة وسيلة الترقي السامي. فمن خلال المجتمع يضحى الفرد الحيواني المادي موجوداً بشرياً مفكراً وعلى خلق، يشارك في الحضارة وينهل منها. فمن مصلحة الفرد أن يدمره المجتمع ليبعثه من جديد في قالب أسمى. فموت الجسد الفاني ضروري لتستمر الحياة الروحية.

ثمة طريقة أخرى لتصوير علاقة الفرد بالمجتمع وهى علاقة الحتمية. إذ يتبدى واضحاً ما في فكر دوركايم من اتجاه حتمي تعبر عنه فكرة الحتمية الاجتماعية. ففى إطار فكرة أيهما السبب ومن النتيجة، يكون المجتمع هو السبب وله الأسبقية. فالكل هو الذي يعيّن طبيعة الأجزاء وسلوكها. وما مسعى دوركايم هذا إلا عنصر من العناصر المشينة والفضائحية في أعماله؛ إذ يرى موقفه الحتمي ليس بالضرورة مقبولاً بوصفه أمراً صحيحاً فحسب بل وينظر إليه بوصفه أمراً مقبولاً دون قيد، كموقف له هو وحده.(1) ولعل طريقة معالجة أعماله للحتمية الاجتماعية لتتبدى في وصفه للمجتمع التقليدي.

التنشئة الشاملة

إن المجتمع البدائي والتقليدي هو مجتمع التضامن الآلي، حيث يتوحد فيه الأفراد بفضل التماثل الحادث بينهم. إنه مجتمع يكون فيه الوعي الجمعي مطلقاً حيث يوجد فيه نمط أو شخصية جمعية واحدة، يذوب فيها الأفراد وينحلون فيها تماماً. ويستخدم دوركايم صورة الامتصاص؛ ليعبر بها عن هذا الحال (والفعل المستخدم في النص

الدوركايمى هو الفعل الفرنسى (absorber). فالمجتمع التقليدي يمتص الأفراد امتصاصاً. إذ تعتبر حقيقة استقلال الفرد عن الجماعة حقيقة غير قائمة؛ لأن الفرد امتصته الجماعة كلية. حيث ينهض التضامن على أساس التشابه، وتمتص الشخصية الجمعية الشخصية الفردية. فالمجتمع الجمعي تماماً أو "الشيوعي" يسمه : "تجانس خاص يُذِيب الفرد في الجماعة والجزء في الكل" فالحياة الاجتماعية في هذا النوع من المجتمعات حياة مطلقة؛ لأن الفرد ذائب تماماً في الجماعة". فالفرد يحتل حيزاً صغيراً ويقل شأنه في المجتمع لأنه ذائب حتى الثمالة في جماعة "متكاملة أشد التكامل". والحق أن دوركايم يعيب على المجتمعات الدنيا تكاملها الاجتماعي الذي هو تكامل قوي للغاية وبالتالى فإنه ينطوي على "تفريد **individuation** غير كاف".[٢]

إن ما يجمع الأفراد مع بعضهم البعض هو تشابههم الذي يصل إلى حد التطابق، فهم متطابقون ومنصهرون معاً في هوية جماعة عامة واحدة. فالمجتمع الجمعي يمتاز "بالامتثال". إذ يتضح فيه تماثل السلوك لكن هذا التماثل "يترجم فحسب التماثل في الفكر"، أي "التوحد الفكري والأخلاقى". فكل أشكال الوعي "تتماثل" مع الوعي العام أي مع "النمط النفسي للمجتمع". ولكن تجانس المجتمع التقليدي ليس نتاج التشابه في السلوكيات فحسب، بل ونتاج التشابه العضوي وفي التشابه الأهم: "التشابه النفسي".

وتنشأ هذه الهوية النفسية أولاً: لأن البيئة والارتباط بها في المجتمع التقليدي مسألة واحدة بين كل أفراد الجماعة. لذلك فالصور الذهنية عن البيئة صور متطابقة وجمعية. فحالات "الوعي الفردي... ذات طابع شخصي واحد" لأن الموضوعات "تؤثر في كل أشكال الوعي بنفس الطريقة". والنتيجة هي "انصهار" الانطباعات الفردية في "الانطباعات الجمعية". كذلك تحدد ظروف الحياة العامة نفسها المشاعر المتطابقة للغاية بكل مكان. فكل فرد يعيش الحياة نفسها لذلك فكل شيء، من مهن وأفكار ومشاعر، "مشاع للجميع".

ثانياً: أن الدين في المجتمع التقليدي والمتوحد كلية يجمع الجميع، وتتسم كل أشكال الوعي الديني "بالتطابق... فكانت هذه الهوية مطلقة". لذلك فكل أشكال الوعي الفردي مكونة عملياً من نفس العناصر. والأصالة ليست نادرة ببساطة بل "لا وجود

لها". ومن ثم فهوية الوعي ينظر لها بوصفها نتاجًا لهوية الخبرة وللحالة الاجتماعية التي تيسرها الوحدة بالتعايش بين الدين والمجتمع وبين الفرد والمجتمع الديني. إذ في المجتمع نتاج التضامن الآلي، "يتعايش" الأفراد من خلال "تماثل وعيهم".(٣)

إن هوية الأفراد عميقة للغاية لأن الأفراد متشابهون فيما بينهم ويشبهون الجماعة. وهنا تكون كلمة (مختلف) الإنجليزية **indistinct** هى الترجمة الحرفية لكلمة **indistinct** الفرنسية. فالفرد الذي ينتمي لبيئة عامة وله جبلة وطبيعة مشتركة، لا "يختلف عن أقرانه".(٤) كذلك لا يختلف مع الجماعة؛ هذا لأن وعي الفرد قلما يختلف عن الوعي الجمعي.(٥) فالفرد ذائب كلية في الجماعة. فأنا الفرد ليست "ملكاً له وحده".(٦) ووعيه "خارجه بالكامل".(٧)

فالمجتمع يحتوي الفرد احتواءً تاما أو كاملاً. وبالتالى ينصهر الفرد مع نظرائه في الشخصية الجمعية الفردية. فكل أشكال الوعي "مدفوعة إلى الدوامة ذاتها"، وتذوب شخصية الفرد تقريباً في شخصية فريدة.(٨) والمجتمع هو "حشد متلاحق" وشخصية الفرد ضائعة في هذا "الحشد".(٩) والحق أن الوعي الجمعي احتوى عند ذروة التضامن الآلي "كُلَّ وعينا وسار حذوه عند كل المحاور".(١٠)

إن التماثل الكامل بين الفرد والجماعة، الذي "لا نعد فيه أنفسنا بل نعد كائنا جمعياً"، بما يعني افتقاد الفرد للهوية والاستقلال. فهو لا ينتمى لنفسه، فالأنا ليست ملكاً لنفسها لأنها "انصهرت في شيء سواها" وكانت "الغاية من تصرفاتها غاية خارجها". فالفرد واحد أمام المجتمع والمجتمع هو الذي يحدد كلية وبصورة مطلقة فكر الفرد وسلوكياته.(١١) حيث يقوم التضامن الآلي بالتوحيد بين الجزئيات الاجتماعية من الأفراد الذين "لا يتصرفون من تلقاء أنفسهم". لأنهم محددين تماماً، فهم ليسوا مثل عناصر الكائن الحي بل الأحرى مثل عناصر موضوع جامد. فالفرد بالنسبة إلى المجتمع مثل شيء في يد الإنسان، في يد مالكه. فهو "شيء يتصرف فيه المجتمع كيف شاء".(١٢)

كذلك يوجد تشبيه آخر بالحكومة الاستبدادية. ففى المجتمع الجمعي، وكذلك فى النظام الاستبدادي، لا يوجد للفرد "حيز ملائم للفعل". بيد أن استبدادية المجتمع ليست قهرية على منوال قهر الحكومة. أولاً: لأن الحياة الاجتماعية "طوعية". وفيها يتخلى الفرد عن حريته "طوعاً". لكن في المجتمع الشمولي "لا يوجد شيء للتخلي عنه".(١٣) أما في المجتمع الجمعي فإن التضامن الآلي و"الدوافع التي تحكم السلوك"، و"الأفعال التي توحي بها" أمور يسمها طابع الجماعية والموضوعية. فنشاط الفرد:

ليس حقاً نشاطه. بل نشاط المجتمع ففيه يجري السياق وبه، وهو الوسيط الذي به يدرك الأفراد أنفسهم. حريته واضحة وشخصيته مستعارة.(١٤)

إن دوركايم يصف حتمية اجتماعية كاملة يعيشها الفرد. وتتجلى أكثر صياغة راديكالية للتعبير عن هذه الإطلاقية في قوله بأن الفرد لا وجود له في مجتمع جمعي وتحت ظل وحدة التضامن الآلي. ولم يقل هذا فحسب بل قال حرفياً : "المجتمع هو كل شيء والفرد لا شيء". كما يقول بأن الفردية لا تأثير لها في ظل اكتمال التضامن الآلي. فعندما يمارس التضامن الآلي قوته، تضيع شخصية الفرد وتفنى. ويبقى في غياب شخصية الفرد حضور واحد هو حضور الشخصية الجمعية.(١٥) فالفردية "ملك للمجتمع" وشخصية الفرد في المجتمع البدائي "غير موجودة".(١٦) فهي ليست "مقموعة أو مقهورة بصورة غير طبيعية بل إنها غير موجودة ببساطة في هذه اللحظة التاريخية".(١٧)

الحتمية فى المجتمع الحديث

التفريد

ينشأ الفرد ويترعرع ويكون له وجوده الأصيل وواقعه في المجتمع (١٨) فهو لا يختلط بالحشد الفوضوى غير المتبلور، بالوحدة الفردية الوحيدة في المجتمع التقليدي، بفضل تقسيم العمل فقط. هذا القاسم الاجتماعي الذي يصل فيه تطور عملية

التخصص إلى اللحظة الحرجة ويضحى فيه التغير الكمي تغيراً كيفياً، هو القاسم المنتج للمجتمع الحديث والمنشئ لوجود الفرد على نفس النهج. فالمهن المتباينة تحتاج وتتطلب باستمرار أفرادا شتى. كما تتطلب الوظائف المتخصصة وتحتاج إلى موظفين متخصصين.

إن تقسيم العمل يوحد توحيداً مطلقًا، حيث أن وحدة الاستقلال أقوى من وحدة التشابه. لكنه يقسم في البدء. ولا يعد الفرد حقيقة طبيعية أزلية ينشأ عنه المجتمع. بل هو نتاج اجتماعي تاريخي ووجوده ممكن فحسب بسياق اجتماعي بعينه. "فالحياة الجمعية لا تنشأ من الحياة الفردية بل العكس هو الصحيح فحياة الفرد تولد من الحياة الجمعية".[١٩] غير أن الفرد قد ولد. إنه ولد في غياب التماثل، وفي فضاء الاختلاف. ولد بوصفه جزءًا في كل معقد، وعضواً في كائن مركب، أو خلية في عضو بالكائن العضوي المركب. ولد حرًا إلى حد ما.

فالفرد موجود ومختلف ومستقل إلى حد ما. وما إن يظهر بوصفه خلية في كائن عضوي مركب، حتى لا يعد كائناً وحيد الخلية في جماعة من الكائنات وحيدة الخلية. ولم يعد شبيهاً مطلقاً بغيره من الأفراد ولا بالمجتمع. فاكتسب استقلاليته على حساب الاعتمادية وفاز بهويته على حساب الهوية الكاملة للشخصية الجمعية. ويضحى الكائن الاجتماعي مبنياً ومنظماً عبر التخصص. ويغدو الأفراد أفراداً بفضل التخصص في مجتمع بنائي.

وفي الوقت الذي يتشابه فيه الأفراد في المجتمع الآلي، فإنهم "يختلفون عن بعضهم" في المجتمع العضوي. وإن وجود المجتمع التقليدي لمرتبط فقط "بذوبان شخصية الفرد في شخصية المجتمع". أما المجتمع الحديث فيتصل وجوده باستقلال شخصية كل فرد فيه. فنشاط الفرد يغدو "شخصياً" بقدر ما يضحى متخصصاً. إذ لابد أن يترك الوعي الجمعي بعض الحرية لوعي الفرد حتى تؤدّى الوظائف المتخصصة. فلم يعد المجتمع متحكماً فينا تماماً، بل "يدع مجالاً واسعاً لحرية مبادراتنا".[٢٠]

إذ يتقلص الكائن الجمعي مع غياب السلوك الجمعي العام. إنه يتقلص وجوده لدرجة يتضاعف فيها وجود السلوكيات المتخصصة ووجود المتخصصين. وخلال ذلك لا ينشأ الفرد في ظل غياب عملية التفريد فحسب، بل من خلال الاستقلالية التي تتولد عن حضور التفريد. إذ يطوِّر الفرد "جِبِلَّة ونشاطاً فردياً يميزه عن غيره". وفي الآن ذاته يعتمد الفرد على الآخرين وعلى الكل الاجتماعي الذي يشيدونه، إلا أنه "بنفس المقياس هو مختلف عنهم".[٢١] فالفردية الشخصية للوحدات الاجتماعية "تشكلت واتسع مداها" ، لكن دون أن تتخلى عن المجتمع؛ لأن الشخصية ليست شخصية مطلقة لجوهر... بل هي شخصية عضو أو جزء من عضو له وظيفته المحددة، لكنه لا يستطيع أن ينفصل عن باقي أجزاء الكائن الحي، دون المخاطرة بالتحلل.[٢٢]

التحديد السلبي : القوة والجبر والتطبع

إن الحرية النسبية للأفراد بوصفها خلايا أو أعضاء في الكائن الحي تصور صعب. لأن دوركايم يشير أولاً إلى حرية أصيلة عندما يناقش أزمات التحول : من تقسيم لاحق للعمل والتضامن العضوي السابق. فالأفراد قد فروا من أسر تأثير المجتمع. وصارت لهم أناهم أو تفاقمت فرديتهم، وغدا لهم طابع الذرية أو التشظي. وأضحى لهم هويات مستقلة للغاية وأمسوا أحراراً . ومن جهة أخرى يصف دوركايم "المجتمع" في صورته المجردة، في صورته العامة، سواء كان تقليدياً أو حديثاً، ويراه مجتمعاً حتميا. فالأفراد في المجتمع الحديث لم يتقيدوا فحسب بحرية جزئية أو محدودة نظراً لموقفهم التفاعلي واعتمادهم المتبادل مع غيرهم من الخلايا الأخرى والأعضاء والكائن العضوي. فهم يخضعون لحتمية المجتمع.

إن الحتمية في المجتمع الحديث لها سمت خاص يميزها كلية عن حتمية المجتمع التقليدي. فهي ليست حتمية الذوبان الكامل، ولا حتمية الغياب التام للفرد كوحدة حقيقية. حيث لم يعد الفرد والمجتمع متعايشين ومنصهرين معا. فبعيدا عن توحدهما

الأصيل، انقسما إلى كائنين مستقلين. ويوضعان في علاقة مع ببعضهما. ويصف دوركايم هذه العلاقة ما بين الفرد والمجتمع بوصفها علاقة حتمية. إذ بمجرد ما تتبلور شخصية الفرد وتغدو أصيلة، تضع الحتمية الاجتماعية الكائن الجمعي القديم في منافسة مع الفرد البادي باختلافه وجدته. وترتدي الحتمية رداء الفعل الاجتماعي في تأثيره على الفرد أو رداء القوى الاجتماعية، أو علاقات السبب والنتيجة، ورداء التركيب.

إن الحتمية الاجتماعية الحديثة التي ولدت مع تحلل المجتمع وانهيار وحدته التامة والشاملة بوصفها ذات اجتماعية واحدة، هي حتمية الواقعة الاجتماعية. حيث يركز دوركايم على واقع الظواهر الاجتماعية، على مكانتها "كوقائع"، حتى يتسنى التركيز على تحديدها للأفراد. فهو يفترض أن الظواهر الاجتماعية، بقدر ما هي ظواهر جمعية، لها سلطان عظيم لا حد له يفوق عناصرها صغيرة الحجم من الأفراد. لذلك فالقبول بسيادتها التي يفضلها دوركايم، متضمن في القبول بوجودها الذي يدافع هو عنه بوضوح ومراراً. فالقبول بواقعية الحقائق الاجتماعية يعني القبول بها حسب تعريف دوركايم لها. إذ تمتاز بخواص أساسية ومحددة لها وهى كونها خارجية وقهرية إزاء الفرد.

إن الحقائق الاجتماعية تمتاز أولاً بكونها "أشياء"، تقع خارج الفرد. وهذه الخارجية لتشير في الأساس إلى ضعف سلطان الأفراد أمام الوقائع الاجتماعية؛ لأن الوقائع الاجتماعية ليست من صنع الفرد، بل من صنع وقائع اجتماعية أخرى. فالأفراد لا يصوغون الواقع الاجتماعي، ولا يختلفون في ذلك عن الخلايا التي لا تصنع أعضاء الجسد التي يجدون أنفسهم فيها. ذلك لأن المجتمع أسبق من الفرد ويحيطه إحاطة الرحم. فالجنين لا يخصب الرحم. والوقائع الاجتماعية خارجية بمعنى أنها "توجد بصورة كاملة في المجتمع ذاته الذي ينتجها ولا مكان له داخل أجزاء المجتمع، وداخل أعضائه". فهي خارجية أو لا يمكن ردها إلى الأفراد "مثلها مثل الخواص المميزة للحياة خارجية بالنسبة إلى المواد غير العضوية المكونة للكائن الحي".[٢٣]

فالمجتمع نتاج "قوى، بعيدة عن قوانا التى نفضلها أو نريدها؛ حيث تتكون وفقاً لقوانين وقوالب نجهلها". وإن أهم واقعة اجتماعية وهى الأخلاق "تعبير عن الطبيعة الاجتماعية". ولهذا فمن باب "الوهم الكبير تخيل الأخلاق شيئاً من صنع الفرد"، وتحت السيطرة البشرية.(٢٤) حيث "يجد" الفرد الوقائع الاجتماعية، التي هي عبارة عن "الأساليب الجمعية في التفكير والتصرف"، "مكتملة القوام". إلى جوار هذا، فهو "غير قادر على تجنبها أو تغييرها". فهي تشكل واقعاً خارجياً أو "موضوعياً" وهذا معناه أنها "ليست من صنع" الفرد. و"مصدرها" "ليس الفرد". لذلك فقد يكون الأفراد غير واعين بخارجية الوقائع الاجتماعية التي بشأنها أصبحوا "ضحايا وهم من صنعها . . . وهى التي فرضت نفسها من الخارج".

فالوقائع الاجتماعية ليست من صنع الأفراد، "فلا تولد قوة إلا من قوة سابقة عليها". ولا يمكن للأفراد أن يغيروها. فهي أشياء و"السمة الأهم في "الشيء" استحالة تغييره بجهد بسيط للإرادة". إنه وهم "سلطان" البشر على المجتمع والوقائع الاجتماعية، وهم "مركزية الإنسان" الذي يعتبر العدو اللدود لدوركايم؛ لأنه نقيض للعلوم الاجتماعية وعقبة أمامها.(٢٥) فالعائق الذي "أعاق جذرياً قيام العلم الاجتماعي" هو اعتبار المجتمع "صنيعة البشر" فيبدو المجتمع آلة من صنعهم وليس كائناً طبيعيًّا من صنع ذاته. وعندما ينظر عن حق إلى المجتمع بوصفه كائنًا حيًّا، ينظر للأفراد حقًّا بوصفهم خلايا متواكلة سببياً.(٢٦)

كذلك تعتبر الجهود الجمعية للأفراد عاجزة بالفعل أمام المجتمع بوصفه وحدة طبيعية، وحقيقة من صنع الطبيعة. فالمجتمع "منتج طبيعي" وموجود له طبيعته الخاصة وقوانينه، ويعمل حسب حاجاته الداخلية، فليس بحاجة إلى تدخل "لا جدوى منه" في كل الأحوال.

إن كل جهود الحكومات الرامية إلى تغيير المجتمعات وفق إرادتها لا قيمة لها . . . فالطبيعة . . . تسير حسب هواها بمفردها، ولا حاجة لها لعون أو كبح، بل وليست في حاجة للإقرار بوجودها.(٢٧)

إن خـارجيـة المجـتـمع تعني أن المجـتـمع هو "واقع ليس من صنعنا كـعـالم خارجي".[٢٨] فالوقائع الاجتماعية مستقلة عن الأفراد.

ثانياً: تعتبر الوقائع الاجتماعية "أشياء"، أشياء تقهر الأفراد. هذا القهر هو دليل قوي على سلطان الوقائع الاجتماعية على الأفراد. فهي أشياء بمثابة قوى مؤثرة وفعالة وقهرية. والصورة المتكررة عنها اعتبارها تفرض السلوك والفكر والمشاعر على الأفراد. أو بلغة دوركايم، فإنها تجبر وتهيمن وتتحكم وتؤثر وتلزم وتكبح وتتسبب وتحكم وتقود وتفسر وتصنع وتحدد سلفاً... وتحدد... الأفراد. بينما ينظر للأفراد من الجهة الأخرى على أنهم سلبيون أمام هذه القوى الفعالة. لذلك يصور دوركايم الأفراد متلقين... وخاضعين ومطيعين ومنحنين ومذعنين وممتثلين . . . ومحددين. ويستخدم دوركايم كثيراً من التشبيهات لتوصيف الحتمية الاجتماعية المحيطة بالأفراد، وهي القضية الفريدة من نوعها في أعماله؛ بيد أن هذه الوفرة من التشبيهات تدور في نطاق ثلاث نقاط محورية متقاطعة :

(أ) أولها، تشبيه المجتمع بالحكومة أو بالإله، كالإله في معناه التاريخي الذي لم يزل له معنى سياسي ولاهوتي. والتشبيه المصاحب لهذا التشبيه هو تشبيه الفرد بالعبد أو بالخادم. إنه تشبيه العبد. فالمجتمع هو السيد والفرد هو العبد. ويرتبط الفرد والمجتمع من خلال علاقة القوة. إنها علاقة السيطرة مقابل الخضوع، علاقة الأمر مقابل الطاعة، علاقة الضبط والفرض والإلزام. فالعالم الاجتماعي عالم الحاكم، والمجتمع المستبد والأفراد المحكومين والمطيعين، والأفراد نتاج البنية السياسية واللاهوتية، الحكم أو القيادة.

إن تنميط الحتمية على هذا النحو هو نتاج سيادة المجتمع على الفرد. والسيادة معناها أن المجتمع فوق الفرد مثل الإله أو الحكومة، فهو أعظم منه وأفضل وأكبر وأقوى. وهي سيادة مقلدة للمجتمع بالسلطة. والسلطة هي أيضاً نتاج القوة العليا للمجتمع وسموه الأخلاقي سواء جاءت سلطة حكومية أو إلهية. فهي نتاج السمو الأخلاقي والمادي؛ لأنها ضرورية وصالحة، متأصلة وشرعية. لا سيما وأن الكبح هو

السمة المميزة للوقائع الاجتماعية لأن "الفرد يجد نفسه في حضرة قوة أسمى منه، يحني رأسه قبالتها".

إن المجتمع بفضل وازع الحتمية لديه الحق آلياً في السيطرة على الأفراد. لكن لأنه على حق ولأنه يمثل الخير، فإن الأفراد يعترفون بحقه في الحكم. لذلك فالطبيعة المزدوجة للمجتمع، حيث يهيمن ويربى، وسطوته تشتمل على القوة والفضيلة، إنما تخول له وتضفي عليه القيمة العليا للالتزام النبالي، والحق الإلهي في الحكم الديكتاتوري الخيِّر الذي يسم الإلوهية والحكم المستبد. وإن الأفراد ليحبون المجتمع ويخشونه، وكلا من الحب والخشية لهما أثرهما، فهما يضعان الفرد أمام المجتمع في اتجاه التسلط واتجاه الطاعة. كما تقوم الوقائع الاجتماعية؛ المؤسسات، والفكر، والسلوك الجمعي . . . بممارسة "فعل مزدوج" على الأفراد. فهي تفرض نفسها علينا لكننا منجذبون إليها، تجبرنا ونحبها، تكبتنا ونجد رفاهنا في التعلق بها في ظل هذا الإكراه.[٢٩]

يخضع الفرد للمجتمع وللتبعية عبر الوعي "بتواكله وتبعيته الطبيعية". هذا الوعي قد يرتدي ثوب تمثيلات دينية واضحة ورمزية، أو يتخذ قالبا علميا "محددا ودقيقا".[٣٠] فالمجتمع هو مصدر إلهام الدين، لأن لديه كل ما هو ضروري لإثارة الشعور بالإله عقلياً بسبب سلطانه على العقول ولأنه بالنسبة لأعضائه مثل الإله بالنسبة لعباده. والحق أن الإله مبدئياً كائن ينظر إليه البشر بوصفه أسمى منهم، وهم في اعتمادهم عليه... والمجتمع أيضاً يمنحنا الآن الشعور بالتبعية الخالدة... وهو يطلب عوننا تعسفاً. وهذا يتطلب منا نسيان مصلحتنا الخاصة وأن نجعل من أنفسنا خداماً له، كما يفرض علينا المجتمع الخضوع لكل ألوان الكد والحرمان والتضحية التي دونها تستحيل الحياة الاجتماعية.[٣١]

وإن المجتمع ليفرض جناح سلطانه فرضاً "روحانياً". فالواقع أن الكابح المادي رغم كونه العلامة التي تمتاز بها الوقائع وتعرف بها، إلا أنه "تعبير مادى واضح عن حقيقة داخلية وعميقة هي بالكامل حقيقة مثالية: إنها السلطة الأخلاقية". وبفضل هذا

الطابع الروحاني الذي يسم الضغط الاجتماعي، فإنه "لا يعجز عن الإيحاء للبشر بوجود قوة أو قوى خارجهم، موسومة بالأخلاقية والفعالية، ويتوكلون عليها". وهذه القوى غير المرئية ينظر لها بشكل طبيعي على أنها خارج الأفراد مثل الآلهة، فهي "تخاطبهم بنبرة آمرة وأحياناً ما تأمرهم بالحرمان من ميولهم الطبيعية". وليس المؤمن بالدين "بمخدوع" حقاً حينما يفترض "وجود قوة أخلاقية يعوِّل عليها"؛ لأن "هذه القوة موجودة وهي المجتمع". فالمجتمع، مثل الإله، "قوة أخلاقية عظمى" تهيمن على الأفراد وتدعمهم.[٣٢]

لكن رغم اعتبار سلطة المجتمع سلطة راسخة باحترامها وقبولها وهيبتها، إلا أنها تظل سلطة علي أي حال. إذ يقبل البشر العلاقة الأخلاقية أكثر مما يقبلون العلاقة المادية؛ إلا أن هذه العلاقة تظل كذلك. وهم محكومون بوعي سامٍ، لكنهم في النهاية محكومون. ويهرب الفرد من أسر الجسد لكنه "يخضع لأسر المجتمع".[٣٣] فالسلوكيات التي يحتاجها المجتمع ويقاومها الأفراد، من "تضحية وحرمان"، هي بشكل مؤثر مفروضة بقوة وفرضتها علينا قوة نخضع لها . . . ورغم طاعتنا عن طيب خاطر للصوت الذي يحضنا على الالتزام، فإننا على يقين بأن نبرته إلزامية إلزاماً يفوق إلزام صوت الغريزة . . . إنه يأمرنا ونحن نطيع.[٣٤]

إن السمة الضرورية في الظاهرة الاجتماعية "قدرتها على الضغط على وعي الفرد". فلديها "قوة الكبح" أو "ضبط" الأفراد "بالقوة" و"بالإجهاز علينا أيما إجهاز". فالمجتمع يمثل "سلطة يحني أمامها الفرد رأسه" وهي التي "تحكمه" وتعتبر نتاج "قوى اجتماعية أسمى منه". وهي تمثل "دافعاً خارجيا يخضع له الفرد".[٣٥] فالقواعد الاجتماعية لها سلطة و"طابع إلزامي"، وتعكس "قوة إجبارية نخضع لها" كما تقوم "بتحديد السلوك بصورة إلزامية". فالقانون الأخلاقي "مفروض بسلطة تفرض الاحترام على العقل". و"يهيمن" على "الطبيعة الكاملة" للفرد بجانبها المادي والذهني.[٣٦]

وقد يطيع الأفراد القواعد الاجتماعية عن وعي أو غير وعي وبالاختيار، أو بشكل سلبي. لكن على أي حال فإنهم يطيعون وينصاعون، فالقواعد تظل "إلزامية" عندما يكون لدينا المعرفة الكافية بالقواعد الأخلاقية، بأسبابها ووظائفها، فإننا نضحي في حال الطاعة لها ولكننا نكون عارفين وعلى وعي بعلة طاعتنا... (لكن) المعرفة بها لا تعني البتة افتقادها لطابعها الإلزامي؛ لأننا على علم بفائدتها مما يفضي لا إلى عصياننا لها بل نطيعها طوعاً.[٣٧]

فالظواهر الاجتماعية تفرضها الطبيعة، وبالطبيعة تضغط على الأفراد. وقد يكون الضغط خفياً مثله مثل "ضغط المناخ على أجسادنا". ومع ذلك، فسواء "كان الضغط الاجتماعي مقبولاً عن وعي أو دون وعي، بحرية أو بشكل سلبي، إلا أنه يعتبر حقيقيا".

"فالجانب المميز للظواهر الاجتماعية" هو "اتسامها بفرض ذاتها على الفرد". ويقدم المجتمع "الدوافع الموجهة " التي "يخضع" لها الأفراد عن طواعية أو مجبرين.[٣٨] ولهذا في حين قد نجد فيه المجتمع إلهيا، ديكتاتورا بطوليا ؛ الكائن الجليل والأسمى أخلاقيا، لا يتوقف عن ديكتاتوريته. وقد يكون الطاغية الكامل والمثالي، فإنه هو الطاغية رغم ذلك. ويستخدم دوركايم مصطلح "المستبد". فالأفراد لن يكونوا مطيعين "إلا للاستبداد الجمعي".هذا لأنهم يخضعون فحسب "لقوة أسمى منهم"، والجماعة فقط (أي جماعة) لديها هذا السمو.[٣٩] وإنه لأمر طبيعي وحتمي وخفي، مثله " مثل الجو الذي يثقل كواهلنا" أن يكون كل مجتمع مستبدا".[٤٠]

(ب) والمسألة الثانية هي الحتمية الطبيعية. فالمجتمع شيء طبيعي، محكوم بقوانين الطبيعة آليا. والأفراد بالمجتمع هم في المقابل محكومون آليّا بهذه القوانين الاجتماعية/الطبيعية. ذلك أن المجتمع ينظر إليه بوصفه شيئًا ، يحدد أشياء أخرى، أي أفراده. والعلاقة بين الشيء الإجتماعي والأشياء الفردية هي علاقة السبب بالنتيجة. فالظواهر الاجتماعية تعمل عمل الغرائز، والبيئات، أو القوى في علاقتها بالأفراد، وتعمل بالضرورة. والواقع الاجتماعي في مستوى أعلى، لكنه يظل امتداداً للواقع

الطبيعي. فالعالم الاجتماعي أشد تعقيداً من العالم الفيزيقي، لكنه على غراره كيفاً. وما يتوسط بين الكل الاجتماعي والجزء الفردي هو القانون، بشكله الطبيعي والعلمي.

إن القواعد الاجتماعية تقوم، في المقام الأول، بتنظيم أجزاء الجسد الاجتماعي، مثلها مثل ردود الفعل والأعصاب والغرائز، التي تنظم أجزاء الكائن الحي. وقواعد السلوك هي "حقائق" مساوية لـ"ردود فعل الحياة العضوية". وعلى هذا النحو فهي مثل "القوالب التي تمضي فيها أنشطتها". وهذه الردود اجتماعية، وليست بيولوجية، "منقوشة" في قانون وعادات الكائن الأكبر، لا في الجسد الفيزيقي للفرد. وعلى هذا النحو فإنها "تحدد النشاط من داخل" الفرد، لكنها "تحضه من الخارج".[٤١]

فالحياة الاجتماعية "خاضعة لنفس الضروريات" التي تخضع لها الحياة العضوية. فكلا الحياتين يتطلبان "أعضاء منظمة". والجهاز العصبى يقوم بذلك" في الجسد الفيزيقي. ورغم ذلك، لابد أن تقوم قوى روحية "بتنظيم الأفراد، طالما أن الحياة الإنسانية والاجتماعية والفكرية "تتجاوز الكائن الحي". فالقواعد الأخلاقية "قوى أصيلة"، "تحتوي وتقيد" الإرادة. إنها "تحدد السلوك سلفا". ووظيفتها "تحديد السلوك، وإصلاحه والتخلص من الهوى الفردي".[٤٢] وبفضل "التنظيم الأخلاقي"؛ فإن المجتمع:

يلعب نفس الدور الذي تلعبه الغرائز حيال الوجود الفيزيقي، حين النظر إلى الحياة فوق العضوية. إذ تحدد وتحكم ما ترك دون تحديد. إن نظام الغرائز للحياة هو ضابط الكائن الحي مثلما يعتبر الضابط الأخلاقي هو النظام الغرائزي للحياة الاجتماعية.[٤٣]

وفي المقام الثانى، يمثل المجتمع بالنسبة للفرد بيئة إضافية فوق مادية. إذ على الفرد أن يتكيف مع البيئة الاجتماعية إلى جوار البيئتين العضوية والفيزيقية، لأنه "يعتمد... على أنواع ثلاثة من البيئات : التكوين العضوي، والعالم الخارجى، والمجتمع.[٤٤] فالبيئة الفيزيقية هي الواقع الذي يخضع إليه الأفراد أجسادهم. والبيئة الأخلاقية هي "الواقع الذي يخضعون له إرادتهم"، وكلا البيئتين من طبيعة مختلفة، لكن

"علينا أن نكيف أنفسنا وفقا لهما".[٤٥] وعلى الفرد أن يتكيف مع البيئة الاجتماعية تكيفه مع البيئتين الفيزيقية والعضوية، عليه أن يتكيف اجتماعياً "حتى يوجد" و"حتى يعيش".

إن المجتمع " هو واقع من صنعنا مقارنة بالعالم الخارجي وبالتالي علينا أن نخضع له حتى يتسنى لنا العيش". وهو واقع أصيل وعلى الفرد أن "يكيِّف نفسه معه حتى يعيش مثلما يتكيف مع البيئة الفيزيقية".[٤٦] ذلك أن البشر ليسوا فحسب في علاقات مع البيئة الفيزيقية بل وأيضاً مع بيئة اجتماعية أكثر اتساعاً دون نهاية، أكثر ثباتاً وفعالية من البيئة التي لها تأثيرها على حياة الحيوانات. وعليهم أن يتكيفوا معها ليعيشوا.[٤٧]

هكذا ينظر للبيئة الاجتماعية باعتبارها شيئا يتكيف معه الأفراد. وشيئا ينتج "فكر الفرد وسلوكه". إذ ليست البيئة الاجتماعية "السبب الأول"، و"الحقيقة المطلقة والكاملة" لأنها هي ذاتها نتاج أسباب اجتماعية أخرى. لكنها "الحقيقة الأساسية"، وهي عامة بالقدر الذي يكفي "لتفسير عدد كبير من الحقائق الأخرى". وتشمل "البيئات المخصوصة" التي هي في ذاتها محددة من جهة الظواهر الاجتماعية، بل ومحددة من قبل "البيئة العامة". وإن "البيئة الاجتماعية الداخلية"، و"وضع المجتمع"، يمنحان للحياة الاجتماعية "طابعها السببي"، "فلو تركنا جانبا هذا النوع من التعليل، فلن نجد الظروف المصاحبة التي تعتمد عليها الظواهر الاجتماعية".[٤٨] إذ لكي يفهم المرء الوقائع الاجتماعية "عليه أن يقوم بربطها ببيئة اجتماعية معينة، بمجتمع بعينه، ففي سماتها التكوينية يبحث المرء عن الأسباب المحددة للظواهر موضع النظر".[٤٩]

عموماً يرى دوركايم أن "شطراً أساسياً من الظواهر النفسية" لا "ينبع" من الأسباب العضوية بل من "علة طبيعية" أخرى، من "البيئة الاجتماعية".[٥٠] إنه يفهم بشكل خاص السلوك الاجتماعي بوصفه نتيجة لبيئته الاجتماعية.

ولسوف نسعى إلى تحديد الأسباب المتسببة في الانتحار بشكل مباشر دون أن نشغل أنفسنا بما يتجلى منها لدى أفراد بعينهم. وبإغفال الفرد على هذا النحو،

بدوافعه وأفكاره، سنبحث مباشرة أحوال البيئات الاجتماعية المتعددة (النحل الدينية، والأسرة، والمجتمع السياسي، والجماعات المهنية، إلخ)، التي تحدث في إطارها صور الانتحار. وعندما نعود إلى الفرد فقط، سوف ندرس كيف أصبحت هذه الأسباب العامة فردية من أجل التوصل لعواقب القتل المضمنة.(٥١)

وفي المقام الثالث، فإن الصورة التي يستخدمها دوركايم مراراً هي صورة القوى الاجتماعية.(٥٢) فالمجتمع وطابعه، سماته، واقعه الجمعي، بما فيه من مؤسسات وأوضاع جمعية "قوى فعالة وحية وواقعية"، "تحدد" و"تتحكم" في الفرد و"مؤثرة فيه.(٥٣) وليس المجتمع "كياناً اسميًّا" بل هو "نظام من القوى الفعالة". وما أن ندرك ذلك حتى "يتولد تفسير جديد لأحوال البشر".(٥٤)

باختصار، فإن هذه القوى إضافة وتحل محل القوى الطبيعية في تحديد السلوك البشري. فـ"رباط" العبودية البشرية ليس فيزيقياً بل اجتماعياً. ذلك أن البشر محكومون بقانون الوعي الجمعي عوضا عن قانون البيئة المادية. فهم "خاضعون لـ "قهر" المجتمع عوضا عن قهر الجسد.(٥٥) حيث أن البشر مستقلون نسبياً عن تكوينهم العضوي وعن البيئة الفيزيقية لكنهم "يعتمدون على الأسباب الاجتماعية" بنفس الدرجة. "إذ تحل الأسباب الاجتماعية عند البشر محل الأسباب العضوية".(٥٦)

بمعنى آخر، تعتبر القوى الاجتماعية قوى طبيعية. ويدين دوركايم لأرسطو برؤيته المتبصرة لما في المجتمع من "حقيقة الطبيعة". وسيراً وراء أرسطو، أدرك كونت عن حق أن "الظواهر الاجتماعية حقائق طبيعية".(٥٧) وفي المسار ذاته، يمضي دوركايم، فيرى أغلب الظواهر الاجتماعية المهمة، من قبيل الأخلاق، "بوصفها نسقًا من الظواهر الطبيعية".(٥٨) فالمستوى الاجتماعي يقع في درجة أعلى من باقي مستويات الطبيعة، ويفوقها. ورغم ذلك، يضع دوركايم المستوى الاجتماعي ضمن الطبيعة، حيث يعتبر المجتمع أعلى قمة الطبيعة وأكثر مستوياتها تعقيداً وشمولية. لكنه من الطبيعة. والنظام الاجتماعي فريد في بابه، بما "ينطوي عليه ويشمله من وقائع طبيعية أخرى".(٥٩) لكن فرادته من وضع السمو الذي يحتله على المتصل الهرمي لنظام الطبيعة.(٦٠) فهو ليس بخارج هذا المتصل.

إن مذهب "الطبيعية السوسيولوجية" عند دوركايم يفرض اعتبار الظواهر الاجتماعية درجة متميزة من الواقع وغير قابلة للاختزال. إذ لابد ألا يفسر علم الاجتماع الظواهر الاجتماعية بظواهر ذات طبيعة سيكولوجية (فردية) أو مادية. لكنه لا يضعها "خارج مجال الطبيعة".(٦١) وطالما أن التعقد النسبي للوقائع النفسية لا يضعها "خارج العالم والعلم"، كذلك لا ينبغى استبعاد الوقائع الاجتماعية خارج نطاق الطبيعة والتحليل العلمي.(٦٢) فمثلاً، لا تكون الأسباب الفيزيقية هي التي تفسر حقائق الحياة النفسية وليست مصدراً لها بل الأسباب الاجتماعية. لكن المجتمع يُنظر إليه بالمثل باعتباره "سببا طبيعيا": فالعالم الإجتماعي ليس أقل طبيعية من العالم العضوي".(٦٣)

وهكذا بإصراره على اعتبار الواقع الإجتماعي جزءاً من الطبيعة، يمهد دوركايم السبيل أمام إدعاء راديكالى مفاده أن الواقع الاجتماعي مثله مثل الواقع الطبيعي، وأن القوى الاجتماعية مثل القوى الطبيعية. ولذلك يعتبر معجم دوركايم هو معجم العلوم الطبيعية. بفضل استخدامه لمصطلحات الحتمية، والسببية، والضرورة. فيرى أن هناك "أسبابا حددت ما يقوم الأفراد بعمله وطبيعة فعلهم"، رغم أن الأفراد قد يفشلون في إدراكها.(٦٤) فالأشياء والوقائع الاجتماعية ليست من نواتج الإرادة ولا تعدل بها. الأحرى أنها "تحددها من الخارج؛ فهي مثل القوالب التي بها تتشكل أفعالنا حقاً. إنها ضرورة لا مفر منها أحياناً".(٦٥) فالسلوك البشري، حين النظر إليه حال استرجاعه، "يمكن رده إلى علاقات السبب والنتيجة".(٦٦)

والعالم الاجتماعي مثل العالم الفيزيقي. لذلك، قد يقوم البشر بصبغ الطابع الفردي أو الشخصي على الأفكار والممارسات الاجتماعية؛ حيث يعكسونها حال تماشيهم معاً. لذلك يمكن القول بأن الأفراد يتلقون الفكر والسلوك من خارجهم، لكن دون "اتخاذ موقف سلبي أو دون تعديل له". غير أن هذا معادل للعملية التي "حين يعكس المرء العالم الفيزيقي، فإنه يلونه حسب هواه، ووفق هذا يتكيف مختلف الأفراد كل على حدة مع ذات البيئة الفيزيقية".(٦٧)

إن المعرفة هي الشكل الوحيد للحرية التي يمكن للبشر أن يتمتعوا بها في العالم الاجتماعي، كما في العالم الفيزيقي. فالعلوم الطبيعية "حررت" البشر من العالم الفيزيقي عبر التمثيل الدقيق (فالبشر "أحرار" في ألا يشيروا للواقع الموضوعي، بل يستدعونه بالانعكاس) وعبر الفهم الدقيق (فهم "أحرار" في التكيف مع النظام الطبيعي وأن ينصاعوا له طواعية). إذ يوجد "نظام للأشياء" الذي يمكن للمرء أن يرغب فيه "بفهم العلة".[٦٨] "فنحن نحرر أنفسنا بالفهم، وليس من وسيلة أخرى لذلك. والعلم هو وليد حريتنا". علاوة على ذلك، فإن الفهم هو الوسيلة الوحيدة للتحرر في العالم الاجتماعي.

هناك مجال للحرية في النظام الأخلاقي كذلك، ولا مجال غيره. فطالما تعبر الأخلاق عن طبيعة المجتمع . . . فإن عقل الفرد هو المشرِّع للعالم الأخلاقي وليس بمقدوره أن يكون كذلك بالنسبة للعالم الفيزيقي . . . بيد أن العلم هو الوسيلة الممكنة للسيطرة على هذا النظام، الذي لم ينشئه الفرد بوصفه فرداً، ولم يبادر باختياره . . . إذ بمقدورنا أن نبحث طبيعة القواعد الأخلاقية . . . وأسباب وجودها، وظروفها المباشرة والضمنية. باختصار، يمكن القول بأننا قادرون على دراسة النظام الأخلاقي دراسة علمية.

وهكذا بفضل علم الأخلاق، يمكن للبشر أن يكونوا "سادة" النسق الأخلاقي بنفس المعنى الذي يكونون بمقتضاه سادة النظام الفيزيقي. وبمقدورهم أن ينجزوا تمثيلاً داخلياً له وأن يتفهموا أسبابه. إذ بإمكانهم أن يتأقلموا معه كلما كان النظام الأخلاقي "متجذراً في طبيعة الأشياء، أي في طبيعة المجتمع". وليس بمقدورهم أن يأملوا فيه أن يكون "على غير ما أتى به الصوغ الطبيعي للواقع الذي يعبر عنه". بل وإن الانصياع الحتمي للأفراد أمام النظام الاجتماعي الذي لابد أن يقبلوا به، و"سلبيتهم" حياله، هما "في الآن ذاته نشاط، ونرغب فيه من خلاله. فإننا نرغب فيه لأننا نعرف سبب وجوده". فالأفراد الذين يفهمون علة اعتبارهم "أدوات عمياء" هم "أحرار" وهذه هي "الصورة

الوحيدة لصورة الحرية التي قد ندعيها".هذه حرية خاصة ومخصوصة :"ولا تعني فرار الإنسان، بأي وجه من وجوهه، من العالم وقوانينه".

إن القوى الاجتماعية أشبه بقوى العالم الفيزيقي. إنها على غرارها في الواقعية والقوة. حيث يوجد "توازٍ" بين "ظواهر الطبيعة الأخرى" و"الظواهر الاجتماعية". كلاهما "أشياء فعلية". وعلى هذا فهي "ذات طبيعة محددة لها السيطرة". ولذلك "يجد" الفرد أمامه سبلاً جمعية في الفكر والممارسة "كاملة التكوين" و"ليس بمقدوره أن يخترقها أو أن يغيرها".[(٦٩)] والقوى الاجتماعية "مثالية" وفكرية **ideational**، وليست مادية. لكن هذه القوى المثالية "تعمل كأنها واقعية، حيث تحدد سلوك البشرية بنفس الدرجة من الحتمية مثل القوى الفيزيقية".[(٧٠)]

والحق أن القوى الاجتماعية المثالية هي قوى فعلية. فالميول والأنماط الجمعية هي "أشياء"، و"أسباب"، و"قوى فريدة من نوعها"، "قوى واقعية كالقوى الكونية، وإن اختلف نوعها". والدليل على التشابه الحاصل بين واقع الميول الجمعية والقوى الكونية "يفسره على ذات الوتيرة تناغم التأثيرات". ذلك أن القوى الاجتماعية أو الأخلاقية "تجعلنا نتصرف بضغط من الخارج، مثلها مثل القوى الفسيو- كيميائية التي نستجيب لها". ويقول دوركايم إن مفهومه "يضيف فحسب القوى الاجتماعية التي تؤثر فينا من الخارج إلى جوار القوى الكيميائية والبيولوجية والفسيولوجية".[(٧١)] فالفارق بين العالم الاجتماعي والعالم الفيزيقي هو فارق في الدرجة؛ حيث تختلف الظواهر الاجتماعية عن الظواهر البيولوجية والفسيو - كيميائية في "التعقيد المفرط".[(٧٢)]

هناك قانون عام يوجب خضوع كل ظواهر الطبيعة لقوانين. ولابد أن تنصاع المجتمعات لهذا القانون العام باعتبارها جزءًا من الطبيعة. فهي "تخضع للقوانين مثل كل الأشياء". ذلك أن كل الكائنات الطبيعية "بداية من المعادن إلى البشر"، خاضعة للعلم الوضعي؛ "بحيث يمكن القول بأن كل شيء يحصل وفقاً لقوانين حتمية". إن دوركايم في ذلك مدين لرواد علم الاقتصاد في اكتشافهم أن "القوانين الاجتماعية حتمية مثل القوانين الفيزيقية".[(٧٣)]

ففي المجتمع "قانون عام للميكانيكا الأخلاقية" هو قانون "حتمي مثل قوانين الميكانيكا الفيزيقية" ويعبر عن حقيقة أن الجماعة، ذات الضرورة، تخضع أفرادها لها. فـ "الأجزاء تعجز عن رفض الخضوع لهيمنتها". إذ توجد "طبيعة" اجتماعية إلى جوار الطبيعة الفيزيقية لا معين أمام الأفراد للتمرد عليها؛ "فهذا التمرد عقيم ولا فائدة من ورائه، حال توجيهه ضد قوى العالم المادي أو ضد قوى العالم الاجتماعي". فـ"ما من شيء نقوم به قادر على تغيير قوانين الأشياء عما هي عليه".(٧٤)

وطالما وجد قانون السببية برهانه في عوالم الطبيعة الأخرى، ووسَّع بصورة تدريجية من سلطته بدءا من العالم الفسيو كيميائى إلى العالم البيولوجي، ومن الأخير إلى العالم السيكولوجى، فإننا على حق في ادعائنا بأنه ينطبق كذلك على العالم الاجتماعي.(٧٥)

وهذا عين ما قصده والمعنى الكامل لما قال به دوركايم من أن "هناك فروقًا في الدرجة والشكل بين عالم المعادن والشخص المفكر".(٧٦)

ويواجه دوركايم قضية خصوصية الحتمية الاجتماعية في مواضع عدة مواجهة واضحة المعنى. فمثلاً في كتابه "الانتحار" يدعي أن نظريته في الحتمية هي بالفعل تتوافق مع "الحرية". هذا لأن القوى الاجتماعية لا تقيد شخصًا دون آخر. فهي تحدد عدداً بعينه من أشكال الفعل، ولا تقول بأن تلك الأفعال ينبغي أن يقوم بها هذا الفرد أو ذاك. ويمكن جواز أن يقوم بعض الناس بمقاومتها وأن تخضع هي لآخرين.(٧٧)

هذا نحو آخر لتقديم فكرة التعقد بوصفها خاصية مميزة للعلية الاجتماعية. فكل قوة اجتماعية تواجه جمعاً من الأفراد ولها القدرة على إخضاع البعض منهم. ولا تقدر على ذلك مع غيرهم. وبالعكس، يخضع كل فرد لحشد من القوى. بعضها يتواءم معه والبعض الآخر لا.

هذا التصور يطابق فكرة فرط التحديد. إنها تعني اندماج قوى التوازن، التي

تقوم فعلاً بتحديد فعل بعينه. فليس من قوى وحيدة لها سلطان المحدد. لكن الفعل ليس مؤدياً لذلك إلى الحرية والتلقائية. إنه محدد بشكل معقد، وهو رغم ذلك فعل محدد. ونجد ملاحظات دوركايم عن الوفاق بين الحتمية والحرية في ذات الفقرة التالية :

حقاً إن مفهومنا يضيف إلى القوى الفيزيقية والكيميائية والبيولوجية والفسيولوجية، يضيف القوى الاجتماعية التي تؤثر هي الأخرى على البشر من الخارج. ولو لم تقم القوى الأولى بعرقلة الحرية البشرية، فلن تفعل الأخيرة ذلك.[٧٨]

هذا يفسر الغموض الذي يكتنف معالجة دوركايم للقضية "بصورة مباشرة".

وعلى غرار تراث البراجماتية ومذهب السلوكية الاجتماعية، يفترض دوركايم أيضاً "عدم التحدد النسبى" للسلوك البشرى الذي هو نتاج الوضعية البينية للفكر بين الدافع والاستجابة.

إن الإنسان المنعم بالعقل لا يتصرف مثل شيء يمكن رد نشاطه إلى نسق من ردود الفعل . . . فالتحفيز الخارجى يتوقف عن السير قدماً ويخضع لتأمل فريد، حيث تمر فترة طويلة من الزمن قبل ظهور التعبير بالحركة. وعدم التحديد النسبي هذا لا يحدث حال غياب العقل المفكر وتطور الفكر.[٧٩]

إن عدم التحديد النسبي هذا يعتبر بالمعاينة الدقيقة تحديداً في غاية التحديد. فالتحفيز يتسبب، بعد الإرجاء، في الحركة آلياً. ويدركه الفرد الذي بفضل من إنسانيته يمكن أن يتفكر فيه وأن يفهم طبيعة العالم وقوانينه. ولكن في الحالة الأولى كما في الأخيرة، فإن هذا "الإدراك" يذكر بإدراك المشاة لشاحنة قادمة في الاتجاه المعاكس، فهل القضاء على حركة البشر أكثر طلاقة من ردم الطريق، لأن الإنسان يدرك العملية الحتمية التي ينخرط فيها دون خلاصه منها.

والواقع أن دوركايم يرى الفشل في إدراك الحتمية الاجتماعية وهما؛ الوهم البشرى الكبير. وهذا الفشل هو تجلي "التحيز إلى مركزية الإنسان" الذي يعوق نمو العلم. و"الإنسان" يفضل رفض وجود القوى الجمعية.

هذه القدرة على كل شيء، الوهم الذي يضيفه مغتبطاً، هو مصدر دائم لضعفه... حقًّا إن سلطانه على الأشياء إنما يبدو فحسب حين يدرك ما لها من طبيعة خاصة، وأن يكرس نفسه لتعلم طبيعتها تلك منها. ومع رفض كل العلوم الأخرى للتحيز، يحافظ هذا التحيز المأسوف عليه بقوة على نفسه داخل علم الاجتماع. ولا شيء أكثر إلحاحاً من أن نقوم بتحرير علمنا منه، وهذا هو الهدف الرئيسي من جهودنا.(٨٠)

قد تكون القوى الاجتماعية غير محسوسة، ورغم ذلك فهي واقعية وفعالة. كما قد يكون الأفراد "غير واعين" بالحتمية الاجتماعية، لكن ليس لهم أن ينفوها، فهم يقعون تحت طائلة جزاء أن يضحوا "ضحايا وهم أننا خلقنا بذاتنا هذا الذي فرض نفسه علينا من الخارج . . . فالهواء ليس أقل ثقلاً لأننا لم نحدد وزنه".(٨١)

ويدعي دوركايم أن قضية "معرفة إذا ما كان الإنسان حراً أم لا" هي قضية "ميتافيزيقية". ورغم ذلك، يواصل طرح القضية التالية الضرورية (والثقيلة)، وهي الاختيار بين بديلين ينفيان بعضهما ولهما ما يبررهما بالتبادل.

من الضروري الاختيار بين هذين المصطلحين، سواء إدراك أن الظواهر الاجتماعية يتيسر بحثها علمياً أو التسليم بها دون سبب، وعلى نقيض كل استدلال علمي من أن هناك عالمين في العالم: عالمًا يسيطر فيه قانون العلة، وآخر يسيطر فيه الصدفة والعشوائية.(٨٢)

(ج) وأخيراً، ثالثاً: نأتي إلى صورة التطبع. إنه التوسط بين نمط الحتمية المعتد بها الآن، أعني نمط السيطرة، ونمط الحتمية الذي يؤيد فيما بعد، أي نمط التشكيل. ووفق هذا المظهر، يصبح ما هو اجتماعي جزءاً من الفرد، ثم يسيطر عليه من الداخل.(٨٣) هذه الصورة هي صورة اختراق وتخلل ونفاذ المجتمع إلى الفرد. فالمعيار الاجتماعي، الذي يتمثله الفرد، يصبح طبيعة ثانية، ويصبح طبيعيا، ويصبح غريزة. وعلى هذا النحو، يعمل التطبع أيضاً بصورة تدخلية بين حتمية السيادة، وحتمية العلم.

فالحقائق الاجتماعية لها خاصتان محددتان، فهي تمارس سلطان كبح الأفراد وتقع خارجهم. ولعل نسب صفة الخارجية إلى الحقائق الاجتماعية يجعل منها ذات

وجود خارج الأفراد ومستقلاً عنهم. فهم تحت قيد ومن نتاج وصنع قوى خارج الفرد، قوى غيره. بيد أن سمة الخارجية، التي سيتم التأكيد عليها بقوة في بعض المواضع، هي سمة مشروطة في غير موضع. إنها شرط أولي وجزئي للحقائق الاجتماعية. فالقيود الاجتماعية "تقع في البدء خارج الفرد".[٨٤] لكن القوة الجمعية "ليست بالكلية خارجنا؛ ولا تؤثر فينا البتة من الخارج."[٨٥] والواقع أن قوة الكبح التي تتمتع بها الحقائق الاجتماعية لها قدرتها على دس ذاتها داخل الفرد. فهي تغزوه، وليس بمقدورها القيام بذلك "دون العملية التي تنتقل من الخارج إلى الداخل".[٨٦]

إن العملية التي بها تدخل الحقائق الاجتماعية الخارجية إلى الفرد تنشأ عامة عبر رمز وصورة: "الاختراق". فالقوة الجمعية "لابد أن تخترق" الفرد.[٨٧] ووفق ذلك يفهم الشعور الجمعي على أنه "يخترق" الأفراد "من الخارج" و "بقوة تمنحها أصلها".[٨٨] كما ينظر لأفكار الجماعة باعتبارها "تخترق وعي الفرد".[٨٩] ويتم اعتبار الحياة النفسية للجماعة كلها حياة "تخترق" نفسية الفرد، مثلما "تخترق" الحياة الجمعية عامة حياة الفرد.[٩٠] يقول دوركايم: إن المجتمع بجملته "يخترق وعي الفرد".[٩١] وهو يؤمن بأن فكرة الروح التي بمقتضاها يُفهم المبدأ الطوطمي (أو تفهم الروح الإلهية بالأديان اللاحقة) على أنه "يخترق" الأفراد، وبذلك يصبح "متجسداً" و"ملازماً" و"مشخصاً" فيهم، هي فكرة غامضة لكنها انعكاس دقيق تماماً لهذه العملية.[٩٢]

إن الحقائق الاجتماعية والقوى، الواقعة خارج الفرد، تصبح عبر عملية الاختراق داخل الفرد. فالسلوك والفكر الاجتماعي يدخل إلى الفرد. لذلك تصبح فكرة الفرد وسلوكه فكرة الخاص وسلوكه. وتصبح جزءاً منه، جزءاً من ذاته. وهكذا تنطوي صورة الروح على فعل الاختراق عن طريق وحدة خارجية. فما إن يوجد المبدأ الطوطمي داخل وعي الفرد، "يصبح جزءاً مكملاً له". وعلى ذات الوتيرة تنظم الأفكار الاجتماعية باستمرار داخل الوعي الفردي وتصبح "عناصر في شخصيتنا".[٩٣] إذ لابد للقوة الاجتماعية أن تخترق الأفراد، لكنها لابد أن "ترتب نفسها فينا". لذلك تصبح "جزءاً

مكملاً لوجودنا". فتشكل القوة الاجتماعية "جزءًا من حياتنا الداخلية". كذلك فإن المجتمع "ينطرح داخلنا".(٩٤)

ما إن يدخل المجتمع وقواه إلى الفرد حتى تحوله، مثلما يحول الجوهر الإلهي الفرد الذي يتجلى فيه. إذ يوجد المجتمع فقط حين يخترق وعي الأفراد ويقولبه على "صورته وشبهه".(٩٥) فمن خلال التطبع يمكن له أن يقولب الفرد -والقولبة بالفرنسية تعني الصياغة والصنع والتشكيل والتشغيل والتدريب والقولبة. وبمقدوره أن يتحكم فيه من داخله. فالكابح الاجتماعي يوجد بالخارج، لكنه يصبح جزءاً من الفرد. ويغدو كابحاً ذاتياً له.

فالكابح الاجتماعي جذاب. إنه يتحرك إلى الداخل حتى يضحى "رادعاً" ويعرف بأنه "الوسيلة التي بموجبها يتسبب الكابح الاجتماعي في وجود الآثار النفسية". وبذلك يغدو الكابح الاجتماعي "كابحاً ذاتياً".(٩٦) فيخترق الشعور الجمعي الفرد حتى يتسنى له أن "يفرض ذاته". وتخترق الحياة طبيعة الفرد، وبذلك تسمو به "وتغذيه وتغنيه"، لكنها تفضل حتماً "أن تقوم بإخضاع طبيعته تلك لإمرتها". وأحكام الأخلاق الاجتماعية مطبوعة وموجودة "جاهزة داخل الأفراد". وذلك في غالب الأحوال "دون أن نعي حقًّا بتشكلها فينا". وبفضل هذا الوضع الداخلي له، يكون الحكم الأخلاقي قادراً على صنع "رد الفعل" الذي يأتي طوعياً، وكذلك دون وعي، ويكون "غريزة من الغرائز".(٩٧)

تطرح عملية التطبع البعدين الثنائيين للاختراق/الاستيعاب، والكابح/ الضابط. فالمجتمع يغزو الفرد ويهيمن عليه من أكثر المواضع استراتيجية، من داخله. إذ يغدو جزءاً منه، ويسيطر عليه بفضل أكثر الأسلحة فاعلية، بوسائل منه. ويسمي دوركايم هذه العملية بـ"التعليم" أو "التنشئة". إنها القطاع الذي يتقاطع فيه التعليم بالتنشئة. فالتعليم كالتنشئة، والتنشئة كالتعليم، "يعلمانا ضبط أنفسنا والتحكم فيها".(٩٨)

التعليم جهد متواصل لفرض طرق الرؤية والشعور والفعل على الطفل، وهي التي لا يصل إليها طوعاً. ومنذ ساعاته الأولى من حياته، نفرض عليه الأكل والشراب والنوم في ساعات متكررة ونفرض عليه النظافة والهدوء والطاعة، ولاحقاً نثقل عليه حتى يعتني

بالآخرين أحسن اعتناء، وأن يحترم العادات والتقاليد، وقيمة الحاجة إلى العمل إلخ. وحين يتم التوقف عن الشعور بالكابح، فإن ذلك مرجعه أنه يُظْهر بالتدريج العادات ويكشف الميول الداخلية التي تجعل من الكابح أمراً لا ضرورة له . . . فالغاية من التعليم حرفياً هي تنشئة الإنسان؛ ولذلك تعطي عملية التعليم، باختصار، القالب التاريخي الذي ينشأ الكائن الاجتماعي عليه. فالضغط المتواصل الذي يتعرض له الطفل هو ضغط البيئة الاجتماعية التي تقولبه على صورتها وعلى صورة ممثليها ونوابها في ذلك؛ من الآباء والمعلمين.[٩٩]

التحديد الوضعي ، التكوين

يعتبر التطبع عملية تحكم. هو شكل من التحكم المتأثر بالتصفية، فيه يخترق المجتمع الفرد حتى يحكمه ويقيده من داخله. بمعنى قيامه بجعل الفرد متحكماً أو حاكماً لذاته، مقيداً لذاته. ولذلك فالضابط الاجتماعي أقل بروزاً ووضوحاً وصدامية عما هو معروف عنه بوصفه قوة أو سلطة خارجية. فهو لا يبدو مثل القهر الاجتماعي؛ ذلك أن التطبع في التو واللحظة أقل عرضة للاعتراض عليه وأكثر أشكال التحديد الإجتماعي داخلية. لكنه يقف على نفس الموضع الذي تقف فيه السلطة والقوة، أعني مشهد الهيمنة. فمن خلال عملية التطبع، يتم حث الأفراد على التفكير والتصرف وفق الأساليب المحددة اجتماعيا. حيث يعتبر التطبع وجهاً من وجوه القوة بوصفها قوة، في ظل وجود استعارة الاختراق. إنه وجه بعينه، لكنه يقتسم مع التحديد بوصفه عملية هيمنة أرضاً مشتركة، باعتباره السلطة (الاستعارة السياسية للحكومة) والقوة (الاستعارة العلمية للقوة المادية).

ورغم ذلك فإن القوة على قرب بعينه من المشروطية الأخرى للحتمية الاجتماعية. فالقوة بوصفها قوة قمعية – رؤية سلبية لعلاقة المجتمع بالفرد. إذ بمقتضى ذلك يعني التحديد الاجتماعي قوة التدمير الاجتماعي للفرد. وهذه رؤية دوركايم، لكنها الجانب

السلبي من مفهومه المزدوج للمجتمع. ذلك أنه أيضًا يتخذ على الدوام رؤية إيجابية للمجتمع ولعلاقته بالأفراد. إذ يمثل مفهوم "التكوين" الجانب الإيجابى للحتمية الاجتماعية، وفي هذا المفهوم، المجتمع هو المصدر وليس القوة، أو القوة الإبداعية لا القوة القهرية. فالتحديد الإجتماعي للفرد بوصفه تكويناً يعني التكوين الاجتماعي للفرد.

هذا التركيب قريب من حركة التطبع. فالتعليم / التنشئة لا يعتبر فحسب عملية تطبع، بل وعملية يتم من خلالها "بناء الكائن الاجتماعي" وفي كل عملية، يقولب المجتمع الأفراد، وهو ما يعني قيامه بصياغة وتشغيل وقولبة وتشكيل وصناعة الفرد. بيد أن التطبع وسيلة لتوجيه كينونة قائمة، بإدخال عناصر فيها. أما التكوين فهو وسيلة لتحديد كل العناصر في وحدة ما، بإنتاج الوحدة ذاتها "من الخارج"، "من الثوب كله" إنها السيطرة الكاملة والتحكم الشامل للمجتمع بالفرد، وهى رغم ذلك سيطرة غير مؤلمة بالكامل. فلا شيء أمام الفرد ليسيطر عليه لأنه دوماً تحت السيطرة المباشرة، تحت الهيمنة منذ ولادته. وهو تجسيد للمجتمع، مخلوقه دوماً ونسله، منتجه ولحمه ودمه، خادمه وذاته. فالفرد حواء المجتمع.(١٠٠)

يقول دوركايم: إن شخصية الفرد "يمكن أن تكون عدماً إلا نتاجاً لبيئته".

فمن أين تأتي، لابد أن يقول أحدهم إنها مولودة من العدم، حيث توجد مفردة وموحدة عبر الزمن، ذرة نفسية حقيقية مزروعة على نحو غير مفهوم في الجسد أو أن يكون لها أصل ما، لابد بالضرورة نتاج مباشر لقوى عديدة مستمدة من مصادر بيولوجية أو اجتماعية. والآن، لقد أوضحنا كيف أنها لا تنشأ من أي مصدر آخر.(١٠١)

إن شخصية الفرد ذاته فوق العضوية، ذاته غير الفيزيقية، مكونة ومتشكلة ومصنوعة على يد المجتمع. والبشر طوّروا بشكل طبيعي مفهوم الإله، خالقهم، باعتباره معنى غامضا لعلاقتهم الفعلية بالمجتمع.(١٠٢)

عامة يخلق المجتمع "الطبيعة البشرية" وتجريدياً، تعتبر الطبيعة البشرية معادلة للحضارة، وترد إليها، التي هي مخلوق اجتماعي.

نحن نتحدث لغة ليست من صنيعنا؛ ونستخدم أدوات لم نخترعها؛ وننشد حقوقاً لم نجدها، وكنز المعرفة يتنقل لكل جيل لم يجمعه بنفسه، إلخ. ونحن مدينون للمجتمع بتلك المنافع العديدة للحضارة، و. . . الإنسان إنسان فحسب لأنه متحضر.[١٠٣]

وبشكل أكثر تحديداً، لا تعتبر الطبيعة البشرية شيئاً عاماً ولا مجرداً. إنها مشتقة ذات طبيعة خاصة، من مجتمع بعينه. وهو مكون على صور مختلفة بحسب طبيعة كل مجتمع. فالكائن الاجتماعي "يتشكل" في "قالب تاريخي".

وتتنوع الطبيعة البشرية وفق الزمن . . . وتتنوع جغرافياً . . . وهذا التنوع نجم عن تنوع المجتمعات البشرية، التي يمثل فيها النوع البشري وظيفة . . . فالإنسان نتاج التاريخ.[١٠٤]

إذن الطبيعة البشرية متغيرة، حيث تستمد من طبيعة المجتمع الخالق لها، الذي بدوره متغير. و"تكوين الإنسان" تاريخي بما يعني اجتماعيته. والمجتمع لديه القدرة على إحداث "تغيرات" بالطبيعة البشرية بأن يضع "إنساناً جديداً محل آخر قديم"، لأن لديه القدرة على صنع الكائن البشري. فالطبائع الفيزيقية والذهنية والأخلاقية للبشر، بما فيها كل من الحاجات والإمكانات، تتغير في ظل التغير الاجتماعي. "إذ يتغير الأفراد بتغير المجتمعات". فلدى البشر "تحل الأسباب الاجتماعية ذاتها محل الأسباب العضوية" حين "تكوين الطبيعة البشرية". ولذلك لا يمكن القول بأن المجتمعات، بأبنيتها المتنوعة، أو تعديلاتها عبر الزمن نتاج الطبيعة البشرية. فالحياة الاجتماعية ليست "نتاج طبائع الفرد، بل على النقيض، فإن طبائع الفرد نتاج الحياة الاجتماعية".[١٠٥]

يخلق المجتمع الأفراد. والأفراد أدوات المجتمع، لكنهم أيضاً "غايته"، بمعنى أن "هدف المجتمع وغرضه الرئيسي هو صنع الفرد". والتربية الاجتماعية تقوم بتطعيم الفرد الفيزيقي "بإنسان جديد بالكامل". فهي "تصنع بداخله كائناً... كائناً اجتماعياً".

لأن التعليم "يخلق داخلنا كل ما هو يقع خارج مجال الأحاسيس الخالصة". إنه يقولب كلاً من العقل والإرادة.[١٠٦] فالبشر نتاج المجتمع. وعبارة "الإنسان نتاج التاريخ" تعني أن "الإنسان هو . . . نتاج المجتمع".[١٠٧] فالإنسان "نتاج التاريخ"، نتاج "المجتمع"، بمعنى أن "لا شيء فيه معطى أو محدد مسبقاً".[١٠٨] حيث أن الأفراد هم في الغالب الأعم "نتاج المجتمع أكثر من كونهم المحددين له". فالفرد "في الأغلب الأعم نتاج المجتمع أكثر من كونه صانعه"، لأن الظواهر الاجتماعية "تشكل" وعي الفرد. و"حالات وعي الفرد "لن تكون منتجة بين كائنات منفصلة، بل سوف تنتج على الأحرى بين كائنات مجمعة على نحو آخر من الأنحاء". إنها كائنات "تعتبر منتجات حياة الجماعة". و"طبيعة الجماعة هي التي بمفردها يمكن لها أن تفسرها". ويرتكز المجتمع على أسس بالوعي الفردي، لكنه لا يجدها "مكتملة التكوين". والأحرى أنه "يضعها هناك". والواقع أن وعي الفرد "وافد من المجتمع".[١٠٩]

إن الفرد من صنع المجتمع لأنه خارج من "تراب الأرض".[١١٠] والمجتمع يبدأ مع الفرد ككومة من الطمي، يقوم بتشكيلها، بوصفها مادة خامًا يستخدمها في عملية الإنتاج. وقبل تدخل المجتمع بالتعليم، يوجد الكائن الاجتماعي كاحتمال، في "قالب جنيني غامض". فالطفولة، المرحلة السابقة على التنشئة، هي الفترة التي "لا تشهد وجود الفرد، بالمعنى الفيزيقي والأخلاقي". حيث لا يواجه المربي "شخصاً مكتمل التكوين -ليس عملاً كاملاً أو منتجاً نهائياً- بل . . . كائناً أولياً في حالة تحول، شخصاً في عملية التكوين".[١١١] وطبائع الفرد "هي فحسب المادة غير المحددة "لآلة المجتمع. و"مساهمتها تتكون عامة من اتجاهات عامة، واستعدادات غامضة ومطواعة".[١١٢] ومن ثم يشكل ويحول المجتمع هذه المادة الطبيعية إلى كائن اجتماعي وبشري. فالعامل الاجتماعي "يقولب ويحول" طميه البشرى.[١١٣] وهو المصنع، صانع الإنسان. وبذلك يعتبر المجتمع هو "صانع" الفرد.[١١٤] وفي مرحلة الطفولة، يصاغ الفرد وينمو ويتشكل عبر عملية التربية / التنشئة.[١١٥] وهذا المخلوق ليس متقلب الأطوار. إذ يوجد تصميم من وراء صنع المجتمع: طريقة صنع الفرد. والفرد هو "غاية عملية الخلق المجتمعي. لكنه أيضاً أداة المجتمع. ولذلك فالتنشئة تصوغ الأفراد، وتجعل منهم أدوات اجتماعية.

ويتم التعبير عن الضرورة والفائدة الاجتماعية المؤسسة لخلق الأفراد وتقف من ورائه بالمماثلة مع خلق الإله للبشر. فالقوى الاجتماعية "تقولب الوعي الفردي" "على صورتها".[١١٦] حيث يوجد المجتمع فقط بشرط قيامه، مثل الإله، بقولبة "وعي الفرد" على "صورته وشبهه".[١١٧]

ومثلما يشكل المجتمع الفرد، يشكله على صورته، لذلك لا يفتقد المجتمع للمادة المحققة لاحتياجاته، لأنه معجون بيديه إن جاز القول.[١١٨]

إذن يقدم دوركايم الفرد كطمي، مادة خام، احتمال، في يد صانع اجتماعي منشغل به، صانع يقولب، ويصوغ، ويغير، ويخلق الفرد الحقيقي والاجتماعي. ولكى يؤكد فكرته، يتخيل غير المتخيل: أي حرمان الفرد من التدخل الإلهي للمجتمع. "والراسب" من الطبيعة البشرية، الذي يقضي على الفروق بين البشر الناجمة عن تكوينهم في المجتمعات المختلفة والمتباينة وبها، هو "الذي يمكن اعتباره ذا أصل نفسي" والذى يختزل إلى شيء غامض وراسب".[١١٩] وبالمثل يتم الحصول على "الراسب" من إزالة ما هو داخل الفرد من "كل شيء ناجم عن الفعل الاجتماعي"، وهو التافه علاوة على أنه موحد.[١٢٠] وهكذا على صعيد آخر، ودون توسط المجتمع، يختزل الفرد إلى جوهره المادي الحيواني. فالشخصية "وحدة اجتماعية" تتلقى كل شيء من الخارج. وحين "يترك الفرد إلى تدابيره الخاصة"، فإنه لن "يرقى بنفسه فوق مستواه . . . مستوى الطبيعة الخيوانية".

حين يؤخذ من الإنسان كل ما له أصل اجتماعي، فلن يتبقى شيء منه سوى حيوان على قدم المساواة مع غيره من الحيوانات. وإن المجتمع هو من رباه ليصل إلى مستوى أعلى من الطبيعة المادية.

إن "العدم ينتج العدم".[١٢١] ذلك أيضاً مجاز آخر من مجازات دوركايم. فالفرد دون تكوين اجتماعي هو عبارة عن "عدم". فالأنا بمفردها " بشكل كامل وشامل بذاتها "، سوف تكون "خالية من كل مضمون".[١٢٢] ولو انسحبت العناصر الاجتماعية من العقل

البشري، فإنه "سَيُوَلّد خواء كبيرا".[١٢٣] ودون التأثير السائد للعالم المادي والعالم الاجتماعي بالذات، سوف يكون وعينا خاليا من كل مضمون. فكل منا نقطة التقاء لعدد معين من القوى الخارجية، وشخصياتنا هي نتاج تقاطع هذه التأثيرات. ولو لم تتقاطع القوى هنا، فلن يبقى هناك أي شيء إلا نقطة رياضية، مكاناً خاوياً حيث لا نشوء للضمير والشخصية ... فنحن نتاج الأشياء..[١٢٤]

الجسد والروح

يؤكد دوركايم على تعينية الفرد من خلال المجتمع: الحديث منه والتقليدي. ففي المجتمع التقليدي لا يوجد الفرد أيضاً. ذلك أنه مستوعب كليةً ومتضمن في المجموع؛ الذي ينغمس فيه، وبه يلوح، ويكون واحداً. بينما يظهر في مرحلة الحداثة، ولكن حين يكون متعينا بالكلية وبالشمول بفضل المجتمع. هذه التحديدية لها أربع صور. تارة يكون الفرد متعيناً بالمطلق من خلال المجتمع بوصفه سلطة مطلقة. وتلك هي الصورة السياسية لها. وأخرى يكون فيها الفرد متعيناً بشكل آلي من قبل المجتمع بوصفه نسقًا من القوى الآلية، وتلك هي الصورة المادية لها. ثم صورة التطبع، حين يكون الفرد متعيناً/متعيناً ذاتياً من خلال قوى اجتماعية خارقة ومستوعبة له. والرابعة صورة التكوين، حين يكون الفرد متعيناً لأن المجتمع ينتجه ويقوم بتربيته.

يصوغ المجتمع الفرد، بكل معاني الكلمة. وهو يجبره ويقهره. فهو ينتجه، ومن آثار عمله يتشكل فكر الفرد وسلوكه. إنه يخلق الفرد، ويصوغه. فالمجتمع هو الطبيعة، والمؤلف، والسلطة بالنظر إلى أثره، وعمله، وموضوعه. وبهذا الفهم، يحل دور كايم مشكلة، يحل مشكلة اجتماعية بعينها، يحل مشكلة الفرد. فحسب هذه الصياغة، يبدو الفرد غير مثير للمشكلات بالنسبة للمجتمع لأنه طوع يده. ورغم قيامه بحل المشكلة الاجتماعية، إلا أنه تسبب في مشكلة أخرى، وهي المشكلة النظرية.

إن القول بالفرد كامل الاجتماعية، كامل التحديد، بالتناغم الفردي/الاجتماعي في

علاقة التحديد، يناقض تأكيد دوركايم على الصراع الحتمي والخالد بين الفرد والمجتمع. فمن خلال نفي اعتبار الفرد مصدراً للمشكلات الاجتماعية، يناقض تأكيده ذاته على وجود المشكلات الاجتماعية. وبنفيه لاعتبار الفرد قوة معارضة، شوكة في جانب المجتمع، فإنه ينفي بنيته التصورية. بيد أنه وبشكل مطلق في توجه آخر له أكثر توافقا مع مشكل علاقة الفرد بالمجتمع بوصفها علاقة إشكالية، يذوِّب التعارض المنطقي والداخلي عنده. وهو ينجز ذلك بالحرص على تناقض آخر، التعارض بين الفرد والمجتمع.

ولعل التعارض الكلاسيكي والخصومة الحاصلة بين الجسد والروح أو الجسد والعقل مسألة يستشهد بها دوركايم بوصفها وسيلة لفهم علاقة الفرد والمجتمع بوصفها علاقة تعارض وصراع.[١٢٥] ففي تصوره هذا، يوجد كائنان، وليس كائنا واحداً؛ منقسمان، لا وحدة بينهما، في حالة تعارض لا اتفاق. فالمجتمع، بوصفه وحدة اجتماعية أو جمعية، كائن روحاني وفكري وأخلاقي وبالضرورة غير مادي. بينما الفرد كائن مادي وفيزيقي، وله جسد بالضرورة، وكائن حي. والفرد والمجتمع يتعذر اختزالهما أو التوفيق بينهما. كلاهما مختلفان وفي عداء وخصومة. والكائن الاجتماعي له الغلبة بالطبع. لكن الكائن المستقل لا يذعن ببساطة. ويعتبر جسد الفرد مجالاً للمقاومة والصراع. وهو متعين بالمطلق على يد المجتمع، لكنه لا ينصاع دون حرب. جسم الفرد هو موضع الغلبة. فهو شيء متعين، لكنه شيء. والتحديد ليس في المقام الأول مطلقاً ولا شاملاً ولا كاملاً.

وحين فهم الحتمية الاجتماعية باعتبارها مسألة شكلية، فإنها بذلك تبدو أكثر فاعلية حقاً في المجتمع الحديث أكثر مما في المجتمع التقليدي. فالفرد، بوصفه وحدة بدنية، يوجد في المجتمع الحديث والتقليدى باعتباره حداً لسلطة المجتمع. حتى في النمط الجمعي، لا يمكن استيعاب الجسد داخل الجماعة. فهنا "يشمل الدين كل شيء" و"الضمائر الدينية متماثلة" في هوية مطلقة. بيد أن هناك لا يزال يوجد شيء خارج المجتمع، أجنبى وغريب، وبذلك فهو مصدر تهديد، بمثابة العدو. ووعي الفرد مكون

"عملياً من نفس العناصر". باستثناء وحيد. هو "الأحاسيس الملازمة للكائن العضوي وأحواله". وفي المجتمع التقليدي، "لا مكان لشخصية الفرد". لكن "للأفراد دائماً حياة عضوية مختلفة". وأياً كانت طريقة تطور النمط الجمعي، ومدى إحاطة الوعي الجمعي بالفرد، فإن هناك مجالاً يختلف من إنسان لآخر، ويظل ذا طبيعة خاصة عند كل فرد منهم. هذا هو الفرد بوصفه فرداً. هذا هو جانب الفرد المتصل" بالتكوين العضوي وبحالته". هذا المجال يمثل "الأساس الأول لكل فردانية" وليس في "انزواء ولا يعتمد على الوضع الاجتماعي".(١٢٦)

وعبر التطور الاجتماعي، يتقلص دور الكائن العضوي مع المضي قدماً. حيث يتحرر الفرد ببطء من "قيد" تركيبه العضوي وهيمنة العالم الفيزيقي، حتى يخضع فحسب للقوى الاجتماعية، وللهيمنة الاجتماعية. فالحياة النفسية تحل محل الحياة الغريزية تدريجياً، لكن الحياة النفسية حياة اجتماعية. وبهذا المعنى، يمكن القول بأن الفرد أكثر حرية في المجتمع الآلي، لأنه أكثر فيزيقية، وبذلك فهو فرد عن حق. والمجتمع العضوي يعين حدود الفرد كاملة، حيث ينهار العامل الفيزيقي بوصفه عاملاً في الوجود البشرى، بينما يصبح ما هو فكري هو الغالب.لكن يظل التكوين العضوي البشري بالطبع، ويظل نقطة التمزق، نقطة التوجهات غير الاجتماعية والمضادة للجماعية، ويبقى محور المشكلات الاجتماعية والتنشئة الإشكالية. فنوم الحياة الاجتماعية لا يهنأ بسبب حياة الجسد.

هذا هو الجانب الخارجي للصراع. فالمجتمع، الأخلاقي والفكرى يصطدم بجسد الفرد. لكن دوركايم يدفع بالصراع إلى داخل الفرد بالطبع. حيث يدمج المجتمع ذاته في الفرد. وهكذا فإن نوم الجسد منكود بحياة العقل الذي يوقظه المجتمع فيه. وبذلك يقسم دوركايم الفرد إلى جسد وعقل، أو بدلاً من ذلك يقسمه إلى روح وجسد. والجسد يمثل ذاته الحقيقية، ذاته الطبيعية والأصلية. والنفس **Spirit** وتشمل العقل والروح، التفكير والأخلاق، فتشمل ذاته الاجتماعية.

إن جملة دوركايم الكلاسيكية بشأن القسمة الداخلية للفرد هي جملته التي يتحدث فيها عن "ثنائية الطبيعة البشرية". فالبشر "زوجان"، من "طرفين"، من كائنين، وهما عبارة عن "عناصر مختلفة وتوجهنا في المسارات المتعارضة"، أحدهما، "فردي خالص ومتجذر في تكويننا العضوي". هذا الطرف مخدع "المشاعر والشهوات الحسية" والطرف الآخر"اجتماعي وامتداد للمجتمع". هو الكائن الذي تكمن فيه "الحياة الفكرية والأخلاقية". وكلاهما يتعايشان في خصومة وصراع.[١٢٧] وبذلك يتصف البشر بالتناقض الداخلي.

الإنسان ملاك وحيوان . . . وهذا الانقسام هو ما يميزنا عن كل الكائنات الأخرى. ولذلك فإن التعارض التقليدي بين الجسد والروح ليس تصوراً أسطورياً باطلاً لا أساس له في الواقع. فنحن حقاً نعيش الازدواج إذ نحن تجسيد للتناقض.[١٢٨]

إن التقسيم الفريد للفرد إلى كائن فكري وآخر مادي ينتج وضعاً فريداً للحتمية. فالإنسان في حياته النفسية، نتاج للمجتمع وتحت تصرفه بالكلية. وحياته الفيزيقية أي جسده، هي الجوهر الراسخ لفرديته، والمصدر الثابت للتناقض، وللصمود المتزن حيال هيمنة المجتمع الداخلية، والذهنية. والفرد هو كائن منشأ كلية وغير منشأ جزئياً. لكن التنشئة وحدودها لها حضورهما في مجالين منفصلين جذرياً. حيث لا يوجد بعد في الحياة الفكرية خاليًا من أثر التنشئة ولا يوجد بعد في التركيب العضوي به من أثر التنشئة. فالحرب الناشبة بين الفرد والمجتمع تحصل داخلياً بين جسد الفرد بكامله وروحه الاجتماعية بكاملها.

ويعتبر المجتمع مصدر "كل ضروريات حياتنا الفكرية".[١٢٩] أو بحسب قول دوركايم "كل شيء" في الوعي الفردي "وافد من المجتمع".[١٣٠] فالمجتمع هو "الأم الرءوم" التي يستمد منها البشر "جوهرنا الأخلاقي والفكري كله".[١٣١] وبفضل التربية التي لابد أن "تُدْخل" الكائن الاجتماعي داخل الإنسان الطبيعي، "تتشبع بكل ما هو موجود خارج نطاق المشاعر الخالصة".[١٣٢] ولعل الوعي، دون مضمون اجتماعي له،

سوف يكون "خالي الوفاض". فالحياة النفسية والاجتماعية الكاملة "مفروضة" على الفرد الفيزيقي.

وهذا يربي الفرد بفاعلية على نحوين. الأول، هو تعلق عقل الفرد كلية بالجماعة، واندماجه الكلي فيها، واعتباره واحداً منها. فما من عقل سوى العقل الاجتماعي. والوعي الجمعي ليس مجالاً محدود النطاق، وليس موجوداً في مجتمع بعينه أو في منطقة بعينها منه؛ فهو جمعي. وليس العقل الفردى مستقلاً. فالفرد في حياته النفسية مستوعب كلية من قبل المجتمع. ونفسياً لا مكان للأفراد. ذلك أن عقل الفرد امتداد للمجتمع، الذي هو في امتداد لمجموعة العقول الفردية. لذلك، يعتبر وعي الفرد اجتماعياً بالكلية لأنه متكامل كلية، حال لا وجود له.

ثانياً، يعتبر الفرد اجتماعياً لأنه منضبط، بفضل تراكم الوعي. فالعقل خاضع لإرادة المجتمع. وفي المقابل، يهيمن العقل على الجسد. حيث يقوم أحد الكائنين الداخليين "بالسمو الفعلي على الآخر.إذ " كائن واحد ينبغي أن يكون أكثر قوة " و"يرغب في إزاحة الكائن الآخر".(١٣٣) والأفراد اجتماعيون بفضل قدرة كائنهم الاجتماعي، أي الجانب غير المادي فيهم، على السيطرة وتوجيه كائنهم الفردي، الجانب المادي فيهم. فلابد أن يتحكم العقل في الجسد، وأن تحكم الروح الجسد. هذا هو جوهر الأخلاق، جوهر بعد التنشئة الذي يطلق عليه دوركايم اصطلاح الانضباط.

ومع ذلك في حضور الجسد، يتراجع حضور كل من التكامل والتنظيم. فالجسد أصل كل من الفردية، أو الأنانية؛ والرغبة الفوضوية، اللامحدودة، والنهمة، والشاذة. وهو أصل الاختلاف، والتمايز، والتفرق، وعدم التكامل، والاضطراب. وهو قوة طاردة، صعبة المراس. وإن الشخص الواحد عبارة عن عاملين. أحدهما ،"المبدأ الروحي"، "روح الجماعة"، التي "تشكل الجوهر الأصيل للأرواح الفردية". لكن هذا الجوهر ممزق العرى، منفصل. "والعامل الثانى، من يتدخل لكسر وتمزيق عرى المبدأ الروحي: بلغة أخرى، هو عامل التفريد الضروري. والجسد هو الذي يحقق وظيفة هذا العامل".(١٣٤) فهو الذي يدمر وحدة الجماعة ويفككها. إذ يوحد العقل المجتمع، ويفرقه الجسد.

وبينما يعتبر العقل محور التكامل؛ يكون الجسد أساس الوجه المعارض، الأنانية. فالعناصر الاجتماعية، العقلية والأخلاقية، للتكوين البشري "تربطنا بشيء يتجاوزنا . . . وتوجهنا جهة غايات نتشارك فيها مع آخرين". أما العناصر الفردية فتقوم "بربطنا فقط بأنفسنا". ومن واقع الصراع الحاصل بين "المشاعر والشهوات الحسية" و"الحياة الفكرية والأخلاقية"، يتبين صدور مشاعرنا وميولنا الذاتية من تركيبنا الفردي". والمشاعر والميول الحسية في تعارض مع الفكر التصوري والعمل الأخلاقي باعتبارها غير أخلاقية أو لا أخلاقية إزاء الأخلاقي، باعتبارها ضد اجتماعية أو غير اجتماعية ضد ما هو اجتماعي. وهكذا يساوي دوركايم بين الأخلاق، والتنشئة، والتكامل / التعلق، والتنظيم / الانضباط – والإضحاء، بالجسد الفردي على مذبح التغيير، مذبح الإله الذي هو المجتمع، مذبح الوعي الجمعي.[١٣٥]

ويعني ازدواج الطبيعة البشرية احتواء الوعي الفردي على ذاته، أي الوعي الفردي، وعلى الوعي الغريب عليه، أي الوعي الجمعي. والوعي الجمعي نفسه، هو وعي خالص، ومغترب، في ثنائية العقل الفردي مقابل المادة، حيث يضطر للتواجد مع المادة، إلى جوار وعي الفرد الخالص، ومع الوعي بالمادية، مع الوعي الذاتي للفرد. وهناك ثلاثة مستويات أو مجالات للاغتراب والخصومة. فالمجتمع غريب عن الفرد، وكلاهما – المجتمع ، الذي هو بالضرورة وحدة نفسية، والفرد، الذي يمثل الوحدة الفيزيقية بالضرورة، في حالة عداء متبادل. والفرد يحتوي المجتمع بداخله، وهو مغترب بذاته، حيث ينقسم على ذاته، ما بين الفردي والإجتماعي فيه، والفيزيقي والفكري بداخله. كذلك ينقسم الوعي الفردي انقساماً كبيراً، ما بين التصورات الاجتماعية، والجمعية العامة والمحايدة : أي النظام الأخلاقي والتصوري، والتصورات البدنية، والفردية، والشخصية، والفطرية؛ أي النظام الحسي.[١٣٦]

لعل الإلهام الديني واضح في هذا المخطط. فالمجتمع = الإله. حيث يعتبر المجتمع أو الإله هو الوحدة العامة الفريدة، الروح الوحيدة، المنعزلة. ويصبح متجسداً، في جسد الفرد، مصدر كل تحدي، ومصدر كل خطيئة. والمجتمع أو الإله هو الكامل، الخير، كلي

القدرة، المتدفق في الأوعية البدنية، التي تحتويه بل وتفسده. ولعل وضع المسيح دال رمزياً على الوضع الإنساني. ومن جهة أخرى، مع إذلال الروح أو ما هو اجتماعي، يرفع الجسد عبر هذا التجسد. إذ إن "الأشكال العليا للنشاط الإنساني" ،المعروفة عامة باعتبارها كل صور النشاط الفكري والأخلاقي، ذات أصل اجتماعي: "فهي المجتمع نفسه متجسدة ومتفردة في كل واحد منا".[١٣٧] فالروح أو ما هو اجتماعي يكتسب قشرة لا روحية، بينما يكتسب الفرد أو الجسد الروح، "ففكرة الروح لها أساس واقعي، مثلها مثل القوة الدينية وفكرة الإلوهية.[١٣٨] إذ مثل فكرة الإله، للروح "أصل موضوعي". ومثلما يعتبر الإله تمثيلاً للمجتمع، تعتبر الروح تمثيلاً لما هو اجتماعي داخل الفرد. فالفرد أو الجسد هو "مضيف" الروح أو ما هو اجتماعي ؛ لأن ما هو نفسي أو الروح في الفرد "ضيف عابر يفد من الخارج"، ولأن المجتمع "ينشئ نفسه فينا"، بمعنى "وجود الإله فينا". ولعل ازدواج الطبيعة البشرية هو نتاج حقيقية "الوجود الفعلي لشيء من الإله فينا؛ لأن بداخلنا شيئاً من الأفكار الكبرى التي بمقام روح الجماعة". فروح الجماعة "تشكل الجوهر الأصيل في الأرواح الفردية".[١٣٩]

لعل نظرية الوجود المسيحية المثالية في نسختها العلمانية في فلسفة هيجل وأفلاطون بارزة في أعمال دوركايم العلمية.[١٤٠] فالمجتمع، والجماعة، يمثلان الجوهر أو الفكرة الوحيدة، الموحدة. ويصبح المجتمع هو الوجود، الواقع المادي، يضحى واضحاً، إذ يتجسد في أفراده. وينال لذلك تحققه لكنه في الآن ذاته ويختزل، ويتحول، ويتهدده خطر، ولا يكون ذاته، بل هو أقل. فلابد لما هو إجتماعي، مثالي وفكري، أن يتم تفريده. لكنه يتحقق بشكل غير كامل حال تجسده، متخذاً صورة له داخل كائن غريب، مادي وخاص، لا اجتماعي. وطالما أن المادي هو رفض المثالي، والوجودي رفض للجوهري، فإن الفردي هو نكران لما هو اجتماعي. ويعطيه الحياة ويدمره في الآن ذاته، بحركة ضرورية، حركة التغريب. هذه الرؤية الوجودية تحمل معها نظرية معرفة مصاحبة، تكرر التعارض بين الفرد والمجتمع، المادي والمثالي، الوجودي والجوهرى، الحسي والتصوري. ولسوف نسعى في الجزء الثاني إلى الاهتمام بقضية المعرفة.

الهوامش

(١) وهذه رؤية نقاد دوركايم فيه، أو جانب من عمل دوركايم ينظر إليه نظرة سلبية، أما مؤيدوه فينفون مفهوم الحتمية الاجتماعية أو يقللون من شأنه. فمن غير المستساغ أن يرى بوصفه مؤيداً للحتمية الاجتماعية، لأن الحتمية الاجتماعية غير مستساغة (بدلا من ذلك يكن ماركسيا أو محافظا). لذلك، مثلا، يساير ألكسندر (١٩٨٦) ومونش (١٩٨٨) بارسونز(١٩٤٩) في قوله بورود المذهب الطوعي في كتابات دوركايم، أو بإعادة كتابتها توصلا إلى الطوعية التي قصد إليها "فعلا"، رغم ما كتبه.(هذا وقد تعرضوا للنقد من قبل جونز ١٩٧٧). إذ يدعي بارسونز أن دور كايم بدأ ماديا حتميا، مفترضا وجود فرد نفعي/ ماركسي يتكيف تقنيا وأداتيا مع البيئة الاجتماعية. ثم نضج وصار طوعيا، ارتقى لذاته الحقيقية، قبل أن يسقط في أحضان المثالية كل السقوط. وهذا التفسير معتمد على تصور للطوعية بتحديد السلوك حسب المعايير المدخلة ووفق الأوضاع الذاتية للفرد (أي حسب "الضابط الذاتي" المعياري). ويأتي من التأكيد المجرد على نظرية دور كايم في الطوعية والرضا الحر بوصفهما بعدين للأخلاق. ويرى بوب (١٩٧٣) أن هذه الرؤية تشويه لفكر دوركايم. ويتبنى ميستروفيتش (١٩٨٨) رؤية شبيه لرؤية بارسونز؛ بوصف دوركايم بطرحه لـ" التوجه التمثيلي" representationalism؛ بادعاء تجاوزه للبدائل الثنائية، من ذاتية وموضوعية، طوعية فردية، وحتمية اجتماعية، إلخ. هذا الموقف، مثل نظيره لدى بارسونز، صورة من الحتمية الاجتماعية المثالية. حقا كان دوركايم علميا حتميا في فكره باستمرار وبوضوح، وكان فكره يدور حول الواقعية الاجتماعية والحتمية الاجتماعية. فهو ليس

طوعيا، ويمضي بالتدريج أبعد من الموقف الطوعي و"نظرية الفعل" في أعماله. وهو ما يعترف به هيرست (١٩٧٣، ١٩٧٥) وبيرس (١٩٨٩) من ورود الحتمية الاجتماعية، وإن اختلفا في موقفهما من أعماله.

(٢) تقسيم العمل، ص ص ٢٨٧؛١٣١؛١٧٩؛٢٧٩؛٣٠٢، دوركايم، تقسيم العمل الاجتماعي(بالفرنسية)، ص٢٨٨؛ دوركايم، الانتحار (بالفرنسية)،ص ص ٢٢١؛٢١٧.

(٣) صور، ص ص ٧-٨؛تقسيم، ص ١٠٥؛١٣٤؛٢٨٧-٨؛ الانتحار،ص ٢٢١؛ تقسيم، ص ١٣٥؛ تقسيم العمل (بالفرنسية)، ص ٢٠٥.

(٤) الانتحار، ص ٢٢١.

(٥) تقسيم العمل(بالفرنسية)،ص ١٧٠.

(٦) الانتحار، ص ٢٢١.

(٧) تقسيم، ص ١٩٨.

(٨) تقسيم (بالفرنسية)، ص ٢٨٨؛ ٢٠٥؛ صور، ص ٨.

(٩) الانتحار، ص ٢٢١؛ الأخلاق، ص ,٥٦

(١٠) تقسيم (بالفرنسية)، ص٩٩.

(١١)المرجع السابق، ص ١٠٠؛ الانتحار، ص ٢٢١.

(١٢) تقسيم (بالفرنسية)، ص ١٠٠.

(١٣) تقسيم، ص ص ١٩٤؛ ٢٠٢-٣.

(١٤) المرجع السابق، ص ٤٠٤.

(١٥) تقسيم (بالفرنسية)، ص ١٠٠، ١٥٥.

(١٦) تقسيم، ص ١٣٠؛ ١٦٦، حاشية.

(١٧) تقسيم (بالفرنسية)، ص ١٧١، والتشديد في النص الأصلي.

(١٨) ويلاحظ بيلا (١٩٥٩) وجيدنز(١٩٧١ ط ١) أن دوركايم يطور مفهوم الفرد بعامة، والفردية، والفردانية، وكذلك الأنانية، بوصفها مفاهيم اجتماعية وتاريخية بطبيعتها.

(١٩) تقسيم، ص ٢٧٩–٨٠.

(٢٠) المرجع السابق، ص ١٣١.

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٢٦.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢٧٩–٨٠.

(٢٣) قواعد، ص ١٨–٩.

(٢٤) التربية، ص ١١٩.

(٢٥) قواعد، ص ص ٦(بالحروف)؛ ١؛ ٣؛ ٥؛ ٩٠؛ ٢٨؛١٨(بالحروف). وهناك إجماع عام تقريبا بين الشراح الثانويين على شجب دوركايم المذهب النفعي، والأنانية، والفردية المنهجية. ويقول نسبت (١٩٦٥) الذي يرى أن دوركايم محافظ؛ بأن نظريته تطورت في تعارض جدلي مع الذرية، والاختزالية ، والفردية التحليلية، والمذهب النفعي.لذلك تمثل أعماله"هجوما ضاريا على الأصول الفلسفية لليبرالية". وعلى الطرف الآخر، يرى جيدنز (١٩٧١ ط ١) في دوركايم نزوعا ليبراليا، لكنه يفهم أعماله– وبالذات كتابه تقسيم العمل – بوصفها أعمالاً مضادة كلية للفردية النفعية والتقليدية. وبالمثل، يعرفه تيريكيان (١٩٧٨) ليبراليًّا، لكنه يرى فيه مضاد للوعي للفهم النفسي والنفعي في وعيه بالتضامن الاجتماعي. بينما ينسب كثير من مناصريه قدرا من الفردية(كموقف معارض للحتمية الاجتماعية أو التوجه الجمعي) إلى أعماله. ويجد ألكسندر (١٩٨٦) وبارسونز (١٩٤٩) في أعماله الباكرة نزوعا إلى المذهب النفعي، ونزوعا إلى الفردية في أعمال الطوعية الناضجة.ويرى ألكسندر أن السبب الكامن من وراء تطور نظريته إلى الطوعية هو رغبته في الابتعاد بذاته عما لدى ماركس من مادية نفعية ومذهب حتمي.(ولعل بارسونز وغيره كانوا على خطأ في خلطهم بين المذهب المادي والحتمية، المذهب المثالي والطوعية.)

(٢٦) دوركايم، محاضرات في العلوم الاجتماعية : درس أولي (بالفرنسية)، ص ٢٦.

(٢٧) محاضرات (بالفرنسية)، ص ٢٦.

(٢٨) تقسيم، ص ٣٤٤.

(٢٩) القواعد، الصفحة الرابعة، هامش.

(٣٠) المرجع السابق، ص ١٢٣.

(٣١) صور، ص ٢٣٦-٧.

(٣٢) المرجع السابق، ص ص ٢٣٩، هامش؛ ٢٣٩؛ ٢٥٧؛ ٤٦١.

(٣٣) الانتحار، ص ٢٥٢.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٣٣٥.

(٣٥) قواعد، ص ١٠١.

(٣٦) التربية، ص ص ٣٣؛ ١١٠.

(٣٧) المرجع السابق، ص ١١٨.

(٣٨) علم الاجتماع، ص ص ٣٦٤- ٥.

(٣٩) تقسيم، ص ١٩٧.

(٤٠) الأخلاق، ص ٦١.

(٤١) تقسيم، ص ٤٢٠؛ ٤٢٧.

(٤٢) المناقشة في التربية، ص ٢٤-٤١.

(٤٣) الاشتراكية، ص ٢٠٢.

(٤٤) تقسيم، ص ٣٤٨.

(٤٥) علم الاجتماع، ص ٣٦٧.

(٤٦) تقسيم، ٣٢٥؛ ٣٤٢-٤.

(٤٧) صور، ص ٨٣.

(٤٨) قواعد، ص ص ١١٦- ١٨.

(٤٩) مقدمات، ص ٣٤٨.

(٥٠) تقسيم، ص ٣٤٨- ٩.

(٥١) الانتحار، ص ١٥١، والتشديد من تصرفي.

(٥٢) ويرى تاكلا وبوب (١٩٨٥) مفهوم القوة والواقع نظاما للقوى، بوصفها جوهراً لنظرية دوركايم.

(٥٣)الانتحار، ص ٣٨-٩؛٥١.

(٥٤) صور، ص ٤٩٥.

(٥٥) الانتحار، ص ٢٥٢.

(٥٦) تقسيم، ص ٣٤٥- ٦.

(٥٧) محاضرات، ص ٢٦؛ قواعد، ص ١٨.

(٥٨) محاضرات، ص ٤٣.

(٥٩) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٦٠) ويعترف وولورك (١٩٧٢) نظرية دوركايم في التدرج الطبيعي. ويسميها بنظرية " التطور الناشئ". ويشير آخرون إلى فلسفته في الطبيعة ، ومذهب الطبيعة، والوضعية، والتطورية، إلخ.

(٦١) الفلسفة، ص ٣٣.

(٦٢) محاضرات، ص ٢٧.

(٦٣) تقسيم، ص ٣٤٩.

(٦٤) قواعد (بالفرنسية)، الصفحة الرابعة عشرة.

(٦٥) قواعد، ص ٢٩.

(٦٦) المرجع السابق، الصفحات الثالثة والثالثون- الحادية عشرة.

(٦٧) المرجع السابق، الصفحات الرابعة والسادسة، هامش.

(٦٨) ترد المناقشة التالية في كتاب التربية، ص ١١٤-١٩، والتشديد من تصرفي.

(٦٩) قواعد، الصفحة السادسة.

(٧٠) صور، ص ٢٦٠.

(٧١)الانتحار، ص ٣٠٩-١٠؛٣٢٥، الهامش.

(٧٢) قواعد، ص ١٢٦.

(٧٣) محاضرات، ص ٢٥- ٧.

(٧٤) الأخلاق، ص ٦٠ ؛٩١.

(٧٥) قواعد، ص ١٤١.

(٧٦)الانتحار، ص ٢٥٢.

(٧٧) المرجع السابق، ص ٣٢٥، الهامش.

(٧٨) المرجع السابق.

(٧٩)الفلسفة، ص ٣.

(٨٠) قواعد، الصفحة الثامنة، والتشديد من تصرفي.

(٨١) المرجع السابق، ص ٥.

(٨٢) محاضرات، ص ٢٨، والتشديد من تصرفي.

(٨٣) يظل تفسير مفهوم التطبع الوارد عند دوركايم في تعارض مع تفسير ألكسندر (١٩٨٦) وبارسونز (١٩٤٩) الذي يرى الذي التطبع سبيل دوركايم لتذويب المجتمع والفرد معا على نحو مؤثر، والتداخل بين الحتمية والطوعية. ويرى هيرست (١٩٧٣،١٩٧٥) على سبيل المثال الحتمية الاجتماعية في الطوعية.

(٨٤) قواعد، ص ١٠٢.

(٨٥) صور، ص ٢٤٠.

(٨٦) علم الاجتماع، ص ٣٦٩.

(٨٧) صور، ص ٢٤٠.

(٨٨) تقسيم، ص ٩٩.

(٨٩) ثنائية، ص ٣٢٦.

(٩٠) دروس (بالفرنسية)، ص ٧٤؛ ١٠٩.

(٩١) الثنائية، ص ٣٢٥.

(٩٢) صور، ص ٢٨٢.

(٩٣) الثنائية، ص ٣٢٦.

(٩٤) صور، ص ٢٤٠؛ ٤٠٨؛ ٣٠.

(٩٥) ثنائية، ص ٣٢٦.

(٩٦) صور، ص ١٠١– ٢.

(٩٧) مقالات، ص ٧٩.

(٩٨) المرجع السابق، ص ١٢٧.

(٩٩) قواعد، ص ٦، التشديد من تصرفي ، ألتوسير ، بالذات ١٩٧١.

(١٠٠) ويدلل كوزر(١٩٦٧)؛ ونيسبت(١٩٥٢)؛ وزيتلن (١٩٨١) بفكرة التكوين الاجتماعي للفرد على الجانب المحافظ في فكر دوركايم. ويعترف كل من هيرست (١٩٧٣،١٩٧٥) وثيربورن (١٩٧٦) بنظرية دوركايم في التكوين الاجتماعي لكنهم يرونه محافظا لأسباب أخرى. حيث تنبئ نظريته في الحتمية الاجتماعية الوضعية بالفعل عن عمل بالغ الجذرية مثلما نجد في بنيوية ألتوسير وفوكو.

(١٠١) التربية، ص ١٠٨.

(١٠٢) وتركز الإشارات الحالية، التي تتناول الإيحاء الديني في جوانب من فكر دوركايم، على التشبيهات والأفكار من اليهودية – المسيحية أو من المسيحية بصورة خاصة.هذا لأن فكر دوركايم نفسه يبدو مشتغلا في الميدان الفلسفي المسيحي. ومع ذلك، يوضح فيلوكس (١٩٧٦) أهمية التراث اليهودي عنده، ويرى العلاقة بين المفهوم اليهودي للإله من جهة الابداعية والحياة والطيبة، ومفهوم المجتمع لديه.

(١٠٣) صور، ص ٢٤٣.

(١٠٤) مقالات، ص ٣١.

(١٠٥) تقسيم، ص ٣٤٥–٦؛ ٣٤٩.

(١٠٦) مقالات، ص ٥٤؛١٢٧.

(١٠٧) التربية، ص ٦٨.

(١٠٨) دوركايم،"البراجماتية وعلم الاجتما ع"، ص ٤٢٩.

(١٠٩) تقسيم، ص ٣٢٨؛ ٣٥٠.

(١١٠) سفر التكوين ٢: ٧.

(١١١) مقالات، ص ١٢٧؛ ١٥٠.

(١١٢) قواعد، ص ١٠٦.

(١١٣) المرجع السابق.

(١١٤) صور، ص ٤٦٥.

(١١٥) مقالات، ص ١٥٠.

(١١٦) قواعد، ص ١٠٢.

(١١٧) ثنائية، ص ٣٢٥؛ اقتباس من سفر التكوين ١: ٢٦.

(١١٨) الانتحار، ص ٣٢٣.

(١١٩) قواعد، ص ١٠٧.

(١٢٠) تقسيم، ص ٣٣٨.

(١٢١) الأخلاق، ص ص ٩٠؛ ٦٠.

(١٢٢) ثنائية، ص ٣٢٨.

(١٢٣) التربية، ص ٧٠.

(١٢٤) المرجع السابق، ص ١١٩، والتأكيد من تصرفي.

(١٢٥) ويعترف جيدنز (١٩٧١ط ١) بأن ثنائية الجسد مقابل الروح جزء من سلسلة من الثنائيات التي تفصل الجسد، الشعور، الشخصي، الفردي والأناني عن الروح، المفاهيم، الأخلاقي، الحيادي، الاجتماعي، الجمعي والغيري. ويدرك لوكز (١٩٨٥) الانقسام بين الجسد والروح بوصفه تجلياً لميل دوركايم إلى الإزدواج. ويرى

كوزر (١٩٦٧) وبوجي (١٩٧٢) دلالات التوجه المحافظ في تعارض الفرد بوصفه جسداً وشريراً مضاد للمجتمع باعتباره روحاً وخيراً. ويربط ميسروفيتش(١٩٨٨) ما بين ثنائية الجسد مقابل الروح عند دوركايم وثنائية الإرادة مقابل الفكر عند شوبنهاور، فيربط الجسد، الإرادة المجنونة و النهمة، والأنا بالفرد البيولوجي والأناني؛ والأفكار أو التصورات بالمجتمع. وعبر تطبع الفرد بالتمثيلات الجمعية، يتم تجاوز ثنائية الفرد مقابل المجتمع وتعكس المقاربة النفس اجتماعية عند دوركايم الوحدة بين الذات الموضوع. وتبدو النزعة التمثيلية، مرة أخرى، لا لتجاوز الثنائيات، بل للوقوف موقف الشكل المثالي من الحتمية الاجتماعية. علاوة على أن التوازي الواضح بين دوركايم وفرويد هو على الأحرى نتيجة تأثير فرويد على دوركايم الذي يعرف الألمانية ودرس في ألمانيا عوضاً عن تأثير دوركايم على فرويد، بحسب زعم ميستروفيتش.

(١٢٦) تقسيم، ص ١٣٥؛ ١٦٦، هامش؛ ١٩٨.

(١٢٧) ثنائية، ص ٣٣٧– ٨.

(١٢٨) المرجع السابق، ص٣٣٤.

(١٢٩)الفلسفة، ص ٧٣.

(١٣٠) تقسيم، ص ٣٥٠، والتشديد من تصرفي.

(١٣١) التربية، ص ٩٢، والتشديد من تصرفي.

(١٣٢) مقالات، ص ١٢٧، والتشديد من تصرفي.

(١٣٣) صور، ص ٢٩٨؛ ٣٨٨.

(١٣٤) المرجع السابق، ص ٣٠٦.

(١٣٥) ثنائية، ص ٣٣٧– ٨.

(١٣٦) يقول دوركايم بوجود صنفين للوعي: تمثيلات الاجتماعية تصورية،

وتمثيلات فردية التي تعبر عن التكوين العضوي (صور، ص ٢٩٨؛ ٣٨٨؛ ثنائية، ص ٣٣٧).

(١٣٧) الانتحار، ص ٢١٢.

(١٣٨) صور، ص ٢٩٧.

(١٣٩) المرجع السابق، ص ٢٨٣؛ ٢٩٨-٩؛ ٣٠٥.

(١٤٠)إن الذين يرون دوركايم محافظا يقارنون نظريته بنظرية هيجل؛ ومن يرونه ليبراليا يبنون جسور التعارض ما بينهما. فعلى سبيل المثال، يمثل نيسبت (١٩٥٢) الموقف الأول، حين يضع فكر دوركايم في تراث الرومانسية الألمانية . بينما يمثل جيدنز(١٩٧١ ط١) الموقف الأخير، حال قيامه بقطع الصلة بين دوركايم والرومانسية الألمانية بعامة وعن هيجل بخاصة. ويقارنه بماركس، ويراهما معا يهدفان إلى تجاوز الرومانسية الألمانية وكذلك الفردية النفعية. وإن كان ناب (١٩٨٦) يكتب عن الأصول الهيجلية لماركس ودوركايم وفيبر.

الفصل الثالث

الفردية عند دوركايم

إن توجها من توجهات فكر دوركايم تأكيده على الحتمية الاجتماعية للأفراد كلية الطابع. إذ يختزل الفرد إلى جسد، ويتم فهم كل الظواهر فوق العضوية بوصفها ظواهر اجتماعية المنشأ. فالمجتمع يحكم وينتج ويشكل قلوب الأفراد وعقولهم، حتى ينتج الفكر الاجتماعي. وهو يهيمن كل الهيمنة على الفرد، على مستوى الفكر. فالفرد والمجتمع منصهران فكرياً، فالفكر الاجتماعي يتجسد ويتمظهر ويتجسد ويتشخص في الأفراد ويتعايش مع فكرهم. وهذا الفكر الاجتماعي/الفردي يسيطر في المقابل على أجساد الأفراد، لإنتاج السلوك الاجتماعي. لذلك فالأفراد محددون كليا وآلياً، ليس فحسب في المجتمع التقليدي والآلي، بل وأيضاً، وبالذات، في المجتمع الحديث، حيث للبعد البشري والنفسي والاجتماعي الغلبة الحاسمة على البعد الفردي والفيزيقي غير الإنساني.

غير أن اتجاهاً آخر معارضاً يظهر في إطار عمله المعقد وله قوته المماثلة للاتجاه السابق. وهو التأكيد على اعتبار النزعة الفردية ذات الطابع التقدمي والجوهراني سمة في المجتمع، وفي المجتمع الحديث بالذات. وهو يؤكد على أن الحرية والتباين الفردي ليسا مقتصرين على التركيب العضوي للفرد بل وعلى عقله كذلك. فهو يفترض وجود الفكر الفردي والسلوك الفردي بالذات: الفكر والسلوك فردي الأصل والمصدر. إنه يفتح الباب أمام الاختلاف الفردي الأصيل، والحرية الفردية الأصيلة. فالفردية عنده توجد في الحياة الفكرية والأخلاقية وفي الحياة الفيزيقية كذلك. إذ يوجد الوعي الفردي. وكذلك توجد الشخصية الفردية.[١]

الفرد الواضح : الفرد بوصفه واقعة اجتماعية

إن مبدأ نشوء النزعة الفردية هو مفهوم دوركايم عن التفريد. فمن خلال "تجسدها" في الأفراد، تقوم التوجهات الجماعية معاً بتفريد ذاتها. وبالعكس، يقوم الأفراد "بتفريد" الوقائع الاجتماعية جميعها. وعملية التفريد هي بالأساس ظاهرة فيزيقية؛ فالمفهوم مرتبط ارتباطاً لصيقاً بثنائية العقل/الجسد المفضلة لدى دوركايم.

وما يصبغ الوقائع الاجتماعية بالطابع الفردي هو تجسدها في أجساد الأفراد. إذ إن مظاهر الظواهر الاجتماعية مصطبغة بالطابع الفردي بمعنى اعتمادها جزئيًّا على الظروف الخاصة إلى جوار "التركيب العضوي-النفسي" للفرد.(٢) ويعتبر الجسد هو عامل "تفريد" ما هو جمعي، وهو المبدأ الروحي أو الجوهر والشق الفردي من الشخص الواحد.

فلأن الأجساد مختلفة عن بعضها البعض ولأنها تحتل مواقع مختلفة في المكان والزمان، يشكل كل منها محوراً خاصاً، ومن حوله تعكس التصورات الجمعية ذاتها وتلونها. ومحصلة ذلك أن أفهام هذه الأجساد، وإن توجهت صوب عالم واحد، عالم الأفكار والمشاعر المشكلة لوحدة الجماعة أخلاقياً، فإنها لا ترى العالم جميعها من الزاوية ذاتها، بل إن كل جسد يعبر عن العالم على طريقته.(٣)

إن التفريد عملية عامة ويعُم بالضرورة كل المجتمعات. بيد أن الفردية ظاهرة تخص المجتمعات العضوية الحديثة ذات الطابع المعقد. فالمجتمع الحديث ليس مجتمعاً أحادياً والتطور فيه يتسبب في ولادة تكوين عضوي ينقسم إلى مهن مختلفة لها خصوصيتها، وبالمثل ينقسم إلى أفراد شتى متخصصين. إذ ينتج تقسيم العمل علاقات الاختلاف ولا ينتج علاقات الاتفاق بين النظم والأفراد في المجتمع الحديث. والسؤال هنا هو: ما العلاقات الحاصلة بين الأفراد والجماعات المهنية والمجتمع العضوي؟ وفي ذلك يقوم دوركايم بالخلط بين استعاراته، فهو تارة يشير إلى الأفراد المتخصصين من أبناء العالم الحديث على أنهم "أعضاء"، حتى يؤكد على اختلافهم التكاملي، وعملهم التضامني، واعتمادهم المتبادل.

وبحسب تصوره السائد، رغم ذلك، ينقسم التكوين العضوي الاجتماعي ذو الطابع المنظم إلى أعضاء مهنية، مكونة في ذاتها من خلايا فردية. بيد أن على دوركايم أن يجيب على السؤال التالي: هل الخلايا من الأفراد البشريين في المجتمع محددة كلية من قبل التكوين العضوي ومن قبل أعضائه المعتبرين مثلهم مثل الخلايا الفيزيقية في التكوين العضوي البيولوجي؟ وإن خصصنا المسألة نقول: هل الجماعات المهنية بعلاقات الاتفاق الداخلية فيها، تكرر التنشئة الكاملة للتضامن الآلي والوعي الجمعي،

وهل التضامن العضوي يعني وجود العلاقات المركبة بين الأعضاء المهنية المختلفة، التي تحتوي بذاتها على خلايا فردية متماثلة ومحددة ؟

بإمكان المرء . . . أن يسأل نفسه عما لو أن عضواً في المجتمعات المنظمة لم يلعب الدور ذاته كالعنصر segment، ولو لم يحتمل الأمر أن يحل العقل المهني والنقابى محل عقل القرية الأصلية، وأن يكون له تأثيره.(٤)

تارة يجيب دوركايم فيما يبدو بالقبول. مثال ذلك أن يشير إلى "الأخلاقيات والقوانين المهنية" باصطلاح "الرأى العام المشترك" وبمصطلح "الأنماط المهنية". "وحتى في ممارستنا لمهنتنا، نتأقلم مع الاستخدامات، والممارسات التي تتسم بالعمومية بين أهل التخصص كلهم".(٥) بيد أن دوركايم يصل لاستنتاج يكرس فيه لاختلاف الجماعات المهنية عن المجتمعات التقليدية. فهى لا تحتوي الأفراد بالكامل ولا تعوقهم. ذلك أن المجتمع المهني لا يزال يشكل "النير" الذي يخضع له الفرد. لكن هذا النير "أقل ثقلاً للغاية من حالته حين يسيطر علينا المجتمع كلية، ويدع المجال واسعاً أمام حرية مبادراتنا".(٦)

وطالما تنوع المجتمع قدماً مع التخصص المهني، فإنه في الآن ذاته تتنامى الفروق داخل كل مهنة. إذ يكتسب كل فرد، أكثر فأكثر، طريقته في التفكير والتصرف، ويخضع خضوعاً أقل اكتمالاً للرأي العام المشترك(٧).

إن التنظيم المهني بسبب طبيعته الخاصة، لا يقوم فحسب"بإعاقة التباين بين أفراده بشكل أقل من غيره من التنظيمات، بل علاوة على ذلك، فإنه مع الوقت "يقوم بذلك أيضاً شيئا فشيئاً".(٨) فالتنظيم المهني، أي قواعد القانون والأخلاق التي تحدد الوظائف سلفاً، قائم حتماً وبالقوة. لكنه "لا يقوم بتقليص مجال فعل الفرد، رغم ما له من قوة وعسف".

هذا صحيح لأسباب ثلاثة. أولها، "أن العقل المهني له تأثيره فحسب على الحياة المهنية. وخارج هذا المجال، يتمتع الفرد بحرية أكبر". ثانيها، أن القواعد المهنية لها

سلطة أقل مقارنة بالقواعد النابعة من الجماعة الاجتماعية الأشمل ؛ فلديها "جذورها فحسب في عدد قليل من الضمائر"، طالما تمثل نطاق الجماعات الصغيرة نسبياً. ثالثها، أن الأسباب ذاتها التي قامت عامة برفع النير الجمعي، تنتج أثرها التحرري داخل النقابة وخارجها كذلك".[٩] ولذلك تفتح الجماعة المهنية "السبيل أمام حرية مبادراتنا".[١٠] وذلك بفضل النظر للفرد بوصفه خلية في مجتمع متخصص، له حرية كبيرة مقارنة بنظيره البيولوجي.[١١]

لذلك يرى دوركايم أن المجتمع الحديث عبارة عن ثلاث وحدات مختلفة ومستقلة نسبياً: الكائن الاجتماعي، أي المجتمع؛ والأعضاء الاجتماعية، أي المهن، والخلايا الاجتماعية، أي الأفراد. وبحسب ذلك، يعبر مفهوم الفرد عن شيء أكبر من الجسد، أي أكبر من العنصر البدني في "ثنائية بعينها للطبيعة البشرية". وبذلك للفرد عقل. وهنا لا تعتبر ثنائية الطبيعة البشرية هي ثنائية العقل مقابل الجسد التي بموجبها يعطى الفرد الجسد ويعطى المجتمع العقل، لكنها ثنائية الوعي البشرى. حيث يؤكد دوركايم على أن الفرد لديه وعيان: وعي يحوي أحوالاً شخصية تخص كلا منا، وتميزنا، بينما الأحوال التي تشمل الوعي الآخر هي أحوال عامة في المجتمع ككل. الوعي الأول، يمثل فحسب شخصيتنا الفردية ويشكلها، والوعي الثانى، يمثل النمط الجماعي وبالتالي يمثل المجتمع، والذي بدونه لن يوجد.[١٢]

لا يوصف الوعي الفردي هنا بوصفه وعياً عضوياً فقط. فبعض أبعاد الوعي هي في الأصل فردية دون أن تكون فيزيقية خالصة. وهناك وعي فردي أصيل، ليس جسدياً ببساطة ولم يعد الجسد "عامل تفريد" ، الوحيد فيه. فالوعي الفردي هو فردي بفضل كونه "شخصياً ومختلفاً" وليس لكونه متجسداً، ومتمثلاً في التكوين العضوي للفرد.[١٣]

إننا نشبه بعضنا البعض بدرجة كبيرة في الأبعاد الدنيا والرئيسية من وجودنا أكثر من الأبعاد العليا له. فعلى النقيض، فإنه بفضل الأبعاد العليا نختلف عن بعضنا.[١٤]

لذلك، "فإن الفروق بين الناس أصبحت أشد وضوحاً مع تهذيبهم العظيم" فلا يوجد الوعي الفردي دائماً. أو بالأحرى، إنه يوجد على غرار الوعي شبه الحيواني؛ أي وعي غريزي بالكامل وحسي عامة. لكن عند لحظة بعينها، تولد نفسية الفرد، ومن ثم تتطور باستمرار وبصورة مضادة مع تطور النفسية الجماعية. وبشكل خاص، يتطلب تقسيم العمل، الذي يحتاج إلى الفروق بين الأفراد، أن يتيح الوعي الجمعي قدراً من الوعي الفردي "حتى يتسنى له القيام بوظائف خاصة به، وظائف لا يمكنه أن يتحكم فيها". وعلى النقيض، فإن الوعي الجمعي، وهو "الوحدة الشاملة من المعتقدات والمشاعر المشتركة بين مواطني مجتمع واحد"، يتقلص مع ظهور تقسيم العمل.[١٥]

إذ يتراجع حجم الوعي العام، بينما يزداد حجم الوعي الفردي. فالوعي الجمعي يتقهقر مع الزمن، في "جانبه التصوري" كما في "جانبه الوجداني". وبذلك لم يعد "يستوعب كلية" الوعي الفردي، الذي ينمو بذاته بحيث أن أي وعي كان "يتعاظم فيه المجال الشخصي عن غيره". فلا ينمو "الوعي الشخصي" فحسب "بقيمة مطلقة" بل وينمو "بشكل أكبر من الوعي العام". وهكذا "يتحرر من نير الوعي العام، وبالتالي يسقط من علياء مجده ويفتقد سلطانه المهيمن الذي اعتاد تسييره".[١٦] فالوعي العام، على العكس، "يتقدم بشكل أقل من الوعي الفردي. ويصبح "ضعيفاً"، و"أكثر عجزاً وغموضاً"، "أكثر تجريداً وأكثر التباساً" ويقع قيد النسيان. و"لقد مضى في هذا المسار دون انقطاع منذ أزمان سحيقة". بينما تعتبر النزعة الفردية، والفكر الحر . . . ظاهرة لم تبدأ في شطر بعينه، لكنها تنمو دون انقطاع طوال التاريخ . . . هذا قانون حتمي من العبث القدح فيه.[١٧]

ولا يختفي الوعي الجمعي كلية. لكنه يختزل بالتدريج إلى "أساليب في غاية العمومية وعدم التحديد، في الفكر والوجدان، تترك المجال متاحاً أمام الكثرة المتنامية من الفروق الفردية". وليس بمقدوره أن يجاري الوعي الفردي حال ظهوره في مداه وقوته: "فكلاهما يمضيان كُلٌّ في سبيل مختلف".[١٨]

يفهم دوركايم بوضوح الوعي الفردي. ويقدم إشارات واضحة له بشكل متكرر،

إلى جوار إشارات إلى الفكر والوجدان الفرديين. ويصبح الفكر "حراً"، والحرية تغذي الاختلافات وهي "مصدره الأول". وينهض الفكر الفردي "لأنه يختلف من فرد إلى آخر في جودته وكميته، وكل شيء ينتجه له نفس الطابع". وهناك تصورات فردية إلى جوار التصورات الجمعية. والوعي بقدر ما "شخصي" وكذلك "مواده" بما فيها من تصورات ووجدانيات. فالوعي الفردي وحجمه ينمو، حيث للأفراد "أفكارهم ومشاعرهم". وتبدو الأنانية في "التمثيلات العليا". فالأفراد لديهم "آراؤهم ومعتقداتهم وطموحاتهم". ويقول دوركايم أن كل صور الوعي "ليست متشابهة حتى في المجتمع الواحد".[١٩] فهناك "حياة نفسية للفرد" متعايشة مع الحياة النفسية للمجتمع و"مضامين عقول الناس تختلف من فرد لآخر".[٢٠]

وتوجد أبعاد عديدة أخرى للنزعة الفردية، رغم ذلك، إلى جوار البعد الوجداني والبعد الفكري. حيث يرى دوركايم في الفرد مصدر الأصالة والمبادرة والإبداع. ولذلك يراه مبدعاً، ومبدأ الأصالة، والمصدر الأصيل للأفكار والسلوكيات، فهو الأصل. كما توجد لدى الفرد المبادرة الخاصة والشخصية التي تنخرط في "لعب حر". والفرد قادر على الإبداع، إن ترك حراً في أن يبدع. وهو يخضع قليلاً للتأثير، وهو بالأحرى مصدر "النشاط التلقائي" للفعل. إذ يوجد "أصالة فردية بعينها" لابد من السماح لها أن "تعبر عن ذاتها" حتى يحصل التطور الاجتماعي.

ويرى دوركايم أيضاً أن الفرد بالمعنى الواقعي للكلمة، حر ومستقل. ولذلك قد يتأثر بالقوى الاجتماعية، لكنه ذاتي التصرف بشكل مطلق، وفي المقام الأول، يقوم المجتمع بتحرير الفرد من الطبيعة، لكنه يقوم بذلك دون أن يجعل الفرد معتمداً على نفسه فحسب. فمثلاً تعتبر مسألة الوراثة أكثر صعوبة من المعتقدات والممارسات العامة. "لأن الأخيرة مفروضة على الفرد من خارجه ومن الفعل الأخلاقي". والتقليد "رابطة أقل شدة بصورة لافتة مقارنة برابطة الوراثة"، وهي الرابطة التي تحدد سلفاً الفكر والسلوك على نحو أقل صرامة وتحديداً. وباعتبار المجتمع مضاداً للوراثة، يترك "مجالاً واسعاً" "للتباينات الفردية".[٢١]

ثانياً، فإن محو النمط الانقسامي، وظهور التخصص، "يخلع الضمير الفردي جزئيًّا من البيئة العضوية التي تدعمه، كما يخلعه من البيئة الاجتماعية التي تحيط به". ويتسع مجال التباينات الفردية "مع زيادة تقسيم العمل". كما يتحرر الوعي الشخصي من "نير" الوعي الجمعي.(٢٢) ولذلك يوجد "تحرر مزدوج" للفرد، بحيث يصبح الفرد حراً في تصرفاته فالأفراد "تحرروا" في وقت واحد من "الفعل الجمعي" ومن تأثيرات الموروث.(٢٣)

إن دوركايم يؤمن بالحرية الفردية، التي يعممها على الفكر والسلوك حيث يوجد لديه "مجال لحرية الفعل أمام كل فرد". فليس الفرد مستوعباً بالكلية في الجماعة بل لديه "مجال عمل يخصه".(٢٤) وإن كانت بعض الأعمال مفروضة عليه من الرأي العام. وأخرى "متروكة للمبادرة الشخصية". إذن يوجد أولاً إمكانية وجود سلوك أناني لا اجتماعي أو ضد اجتماعي، أي سلوك فردي خالص، "محكوم بالمشاعر وتصورات شخصية بشكل عام". ولكن دوركايم يرى، بالمعنى الأكثر إيجابية والأعم، أن الفرد مركز السلوك الفردي الخالص. وبذلك يكون كل فرد "مصدر النشاط التلقائي" ويضحى "محور العمل الحر. إنه المسئول عن تصرفاته".(٢٥)

وأخيراً ، يؤكد دوركايم على فكرة الاختلاف الفردي. فطالما توسع نطاق المجتمع وتركز، وقلت شيئاً فشيئاً إحاطته للفرد، لم يعد مؤثراً في إعاقة "الميول المختلفة"، وبذلك "ينمو التباين بين الأفراد".(٢٦) ومن جهة يعتبر الاختلاف بين الأفراد مسألة عامة لأن الفرد في البيئة الواحدة "يؤقلم نفسه معها بحسب ميله وهواه دون غيره من الميول والأهواء".ومن جهة أخرى، يغدو الأفراد "مختلفين غاية الاختلاف عن بعضهم"، مع "التفكك المتزايد للوعي العام وتشظي تأثيرات الموروث". هذا "النمو في الفروق الفردية" يجيء بالضرورة مصحوباً بتنوع كبير في الأذواق والاستعدادات.(٢٧) وفي المجتمعات الكبرى "يتراجع الطغيان الجمعي"، ويكون هناك دور "للتباينات الفردية بيسر كبير".(٢٨) وهذا يتفق مع قانون عام ينص على أن "الفروق بين الأفراد في ازدياد مع توسع نطاق البيئة". حيث مع اتساع مجال العلاقات الاجتماعية، وتراجع السيطرة الاجتماعية

والاتساق معاً، فإن الفروق التي "يمتاز بها كل فرد" تتطور تطوراً حتمياً، تصبح "أكثر عدداً وأهمية"، "محددة ومنظمة".[٢٩]

ويعتبر مفهوم "الشخصية"، عند دوركايم، هو المفهوم الذي يختزل كل أبعاد النزعة الفردية - الوعي الفردي، والأصالة الفردية، والحرية الفردية، والسلوك الفردي، والتباين الفردي. ولعل المجتمع الحديث يختلف عن المجتمع التقليدي ؛ لأنه لا يحوي وحدة واحدة، ولا شخصية واحدة، بل اثنين: فالشخصية الجمعية تتعايش مع الشخصية الفردية. ففى المجتمع المتكامل آلياً، ويتسم بالبساطة، "تعتبر الفردية عدماً". بشكل أدق ؛ فإن الفردية شيء يحوزه المجتمع". "فالشخصية الجمعية تستوعب الشخصية الفردية". وعلى النقيض "تعتبر الشخصية الجمعية هي الكائن الوحيد". ففى هذا النوع من التنظيم الاجتماعي، "لا توجد" الشخصية الفردية.[٣٠]

ورغم ذلك، فإن الشخصية الفردية في الأصل "ضاعت في أعماق الحشد الاجتماعي" ثم أخذت في الانطواء. ويصبح الوعي الشخصي "متحرراً" من الوعي الجمعي حتى أن في كل وعي بعينه "يكون المجال الشخصي أكبر من الآخر". ولعل هذا التطور في الحياة النفسية للفرد "هو التطور الحاصل للشخصية مع تطور الأفكار الفردية، والوعي الفردي، مع تطور "الأسلوب الشخصي في التفكير والوجدان".[٣١] لكن التوجهات الشخصية تتطور أيضاً. ويتزايد وجود الشخصية الفردية التي تعتبر "مجال الفعل" المميز لكل فرد. فلكي تكون "شخصاً" معناه أن تكون "مصدر الحرية في العمل": والشخصية الفردية "تتطور بذاتها" حيث تصبح هذا المصدر.[٣٢] ويصبح الفرد "المركز المستقل للنشاط، النظام المؤثر للقوى الشخصية".[٣٣]

وأخيرا، تعني الشخصية - إلى جوار الوعي الفردي والفعل والاستقلال - الاختلاف الفردي. "لكن ما يشكل شخصيتنا هو عدد السمات الفردية التي لدينا، وما يميزنا عن غيرنا". وبذلك فإن الشخصية "التي بداخلنا فردية ومختلفة، وهو ما يجعل الواحد منا فرداً". فالفرد يكتسب سمة اعتباره "شخصاً" بقدر ما "يكون لديه ما ليس لغيره ويجعله متفرداً". والشخصية الفردية تتربى في أحضان الشخصية الجمعية حيث

ينفصل الفرد عن الجماهير بنفسه، ويصبح "شخصاً مختلفاً، ولا يصبح تكويناً عضوياً فحسب ، بل وعاملاً في الحياة الاجتماعية".(٣٤)

الفرد الضمني : احتمالية الفرار

يقدم دوركايم نقاشاً قوياً وضمنياً ضد الحتمية الاجتماعية الشاملة للفرد. هذا يعني على الأقل أن تقرير المرء لمصيره مسألة جزئية. وهو ما نتبينه من تأكيد دوركايم على قضية الانحراف الفردي، ومن خلال فهمه للانحراف بوصفه فعلاً لا اجتماعيًّا وضد اجتماعي.(٣٥) ولو اعتبر الفكر والسلوك الاجتماعي ببساطة فكرا أو سلوكا يتسم بالشرعية والأخلاقية والجماعية والقبول الجماعي له، فإن ما هو غير شرعي، ولا أخلاقي، ومحلي، وغير مقبول، دليل على احتمالية الفرار من أسر المجتمع والقوى الاجتماعية. فالمجتمع لا يكون كليَّ الوجود إن لم يسيطر على كافة الأفراد، بشكل شامل. والأفراد ليسوا بالكلية اجتماعيين ومُنْشَئين ومسيطراً عليهم اجتماعياً ومشكلين، إن كان بعض نشاطهم بعيدا عن التأثير الاجتماعي، وهم في الواقع في تضاد معه. وقد تكون كل المجتمعات مستبدة؛ لكن ليس منها مجتمع شمولي، كلي القدرة، طالما فهم الانحراف بوصفه ظاهرة لا اجتماعية، وطالما فُهِمَ بوصفه ظاهرة فردية.

بالطبع يعتقد دوركايم أن الانحراف، بوصفه فردية مفرطة أو تنشئة غير كافية سمة مميزة للمجتمع الحديث، والمجتمع الانتقالي بالذات. لكنها رغم ذلك سمة تتبدى في المجتمع التقليدي، والمتناغم بوضوح. فالقانون القمعي الذي يتغلب في المجتمع التقليدي يتطلب الانصياع الشامل وغياب الفردية/ الانحراف. لكنه لا يستطيع تحقيق ذلك. والواقع أنه موجود لمنع الاختراقات الممكنة وللمعاقبة على الاختراقات الواضحة. وحيثما لا تجد القوى الاجتماعية "سبيلاً لها" مع الأفراد، يخرق الأفراد الوعي الجمعي. هذا الخرق الفردي أو الانحراف عن النظام الاجتماعي يتناقص مع واقعية الوقائع الاجتماعية، حتى مع جوهر المعاشرة، والمجتمع الشامل، والمجتمع المحصن.

ومن المؤكد أن الصياغات النظرية التي استقاها دوركايم لفهم ما تقوم به الجماعة من تحديد لسلوك الفرد وفكره، إنما تنطوي على تناقضاتها. فهي تنطوي بالضرورة على توتر، توتر ما بين المجتمع والفرد، وما بين التوجهات الجماعية والتوجهات الفردية. بيد أن هذه الصياغات النظرية تقوض الحتمية الاجتماعية ذاتها. فالحتمية الاجتماعية الممثلة في صيغة معايير، تنطوي على تناقض، زوج من المتناقضات: المعياري مقابل غير المعياري أو السوي مقابل المنحرف. فالحتمية الاجتماعية بوصفها انصياعاً تنطوي آلياً على عدم الانصياع، كما تنطوي على الطاعة مقابل العصيان، التماثل مقابل الاختلاف. كذلك يعتبر التكامل والتنظيم حركات اجتماعية جاذبة تقاوم الفرد ويقاومها، وحركات طاردة، الأنانية واللامعيارية. والضابط الاجتماعي والسلطة والقهر والانضباط، والضبط والقوة، أمور يتم معارضتها، في وحدة جدلية، مع فشلها، بمقاومة الفرد وتمرده.

إن الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث، وغروب شكل من أشكال المجتمعات، وشروق آخر، مرحلة موسومة بإنفكاك الفرد من القوى الاجتماعية. إنه زمن يكون فيه "المجتمع ضعيفاً ومضطرباً، ويدع فيه عددا من الأشخاص متحررين كلية من تأثيره". إنها مرحلة يغيب عنها التضامن الاجتماعي والرأي العام الموحد والنظام الاعتقادي الجمعي. مرحلة تتضح فيها اللامعيارية أو الأنانية، حين يتفكك المجتمع إلى أفراد منفصلين متمركزين حول أنفسهم، "انفصلوا" عن الحياة الاجتماعية. وفي هذا الوقت "ليس المجتمع متكاملاً بالقدر الكافي". "إنه غير متكامل بما يكفي . . . ليجعل أفراده تحت السيطرة" حيث يوجد تراخٍ "هش" وخطير "للنسيج الاجتماعي". ولعل الانضواء أو الغياب المطلق للمجتمع يعني، على النقيض، النفوذ والحضور المطلق للفرد. ويتفكك المجتمع إلى أفراد منفصلين. فالرابطة التي تجمع الفرد بالمجتمع تصبح "هشة". والروابط التي توحد الأفراد بالآخرين "هشة أو مهشمة". ولذلك فإن تحول المجتمع معناه حضور الفردية المفرطة أو المبالغ فيها، والإفراط في الفردية. ويتم دعم

الأنا الفردية "إلى حد مفرط، في مواجهة الأنا الاجتماعية وعلى حسابها". وإلى حد ما يقوم الفرد "بتحرير نفسه من البيئة الاجتماعية". حيث بإمكانه أن يصبح لا اجتماعيا.(٣٦)

وطالما فقد أعضاء المجتمع المصدر الاجتماعي للجاذبية، ثم تبعثروا إلى كائنات أنانية لا هيمنة عليها، فقدوا معاً مصدر السيطرة. وتظهر اللامعيارية، أو الفوضى، مع غياب الوحدة الاجتماعية التي بمقدورها أن تفرض القيود، والمحاذير على الأفراد.(٣٧) واللامعيارية هي شرط الوعي الفردي الذي يعاني من "افتقاد القدرة على الحكم" حيث يكون النشاط البشري "مفتقداً للتنظيم".(٣٨) إنها تظهر في ظل الفراغ الأخلاقي الناشيء عن تحول تنظيم اجتماعي إلى تنظيم آخر، مع غياب "القانون والأخلاقيات القديمة" وعدم حلول "نظام أخلاقي وقانون جديد" محله. واللامعيارية تعني أن المشاعر والشهوات والرغبات الفردية لا رادع لها. إنها "حالة الفوضى، والمتعة والغضب المجنون، وليست نتاج النشاط الاجتماعي، ورغم ذلك تعوقه".(٣٩) ومعناها أن العلاقات الاجتماعية البادية لتقسيم العمل ليست لها قواعد، لا نمط لها؛ وأن هناك إمكانية أمام الأفراد لكي تكون دوافعهم وأنشطتهم وعلاقاتهم دون ضابط.

إن اللامعيارية نتاج "غياب القوى الاجتماعية عن جوانب بعينها في المجتمع". وعلى هذا فهي تشارك الأنانية في "سبب نشوئها". فكلاهما من نتاج "انفكاك" المجتمع. كلاهما على "صلة ببعضهما وهما جانبان مختلفان من الوضع الاجتماعي ذاته". ولأنهما من سبب واحد، فهما يحصلان معاً. فالأناني يفضل عدم الانضباط؛ "ومن ثم فهو منعزل عن المجتمع، فليس له سلطان عليه يهذبه". وبالعكس، فإن الفرد غير المنضبط أناني. "ولو أن المرء منشأ اجتماعياً أحسن تنشئة فلن يتمرد على كل قيد اجتماعي". فالأنانية واللامعيارية يمثلان شكلين من "داء غياب الحتمية الاجتماعية". واللامعيارية تمثل غيابا للتحديد الطارد؛ فالأفراد الفوضويون يطمحون إلى ذرى متناهية. والأنانية طاردة من زاوية المجتمع، ولكنها جاذبة من زاوية الفرد، فالفرد المنهمك في ذاته يواجه اللاتناهي الاستبطاني، والدوامة اللامحدودة للذات. واللامعيارية والأنانية يحصلان في فراغ لا متناهي قذف إليه الفرد في غياب المجتمع. وفي غياب

المجتمع يمكن للأفراد ألا يصبحوا مرتبطين بأهداف عليا وغير "خاضعين لقاعدة". ففي ذلك يكون الفرد "حراً. . . من كل الضغوط الاجتماعية" منزوياً "بذاته". والأفراد "يتخبطون ببعضهم مثل الجزيئات السائلة لا تصطدم بطاقة مركزية تحتجزها وتثبتها وتنظمها. والأنانية هي غياب المجتمع باعتباره الممثل للنشاط الجمعي، والممثل للموضوع الخارجي والإيثاري للفكر والسلوك الفردي. أما اللامعيارية فهي غياب المجتمع باعتباره قيد على مشاعر الفرد.[٤٠] وكلاً من اللامعيارية والأنانية يشيران إلى "الحضور غير الكاف للمجتمع داخل الأفراد" و"غيابه".[٤١]

بالطبع حين يعرِّف الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث يعتبر وضعاً شاذاً وغير عادي. إنه الحالة الاستثنائية، الحالة الشاذة. ورغم ذلك، فإن مفهوم دوركايم عن وضع المجتمع والأفراد خلال الفترة الانتقالية ينطوي على جانب رئيسي من قضيته الإشكالية. إنها احتمالية عدم قيام المجتمع بتنشئة الفرد وضبطه، وغياب السواء أو العمومية، التي لها أهميتها، وتمثل عائقاً عسيراً أمام أي نظرية راديكالية حول الحتمية الاجتماعية. ذلك أن تصور قيام أي فرد بالتحرر، على أي نحو من الأنحاء، من المجتمع، معناه رفض دوام وفورية واكتمال خضوع الأفراد وتنشئتهم في كنف المجتمع. فإن تَفَهُّمَ أي جانب من جوانب أي فرد على أنه في أي وقت غير اجتماعي، لا اجتماعي، ضد اجتماعي، دون اجتماعي، فوق اجتماعي معناه معارضة توجه دوركايم إلى دعم ما يقوم به المجتمع من تحديد رئيسي ومطلق للفرد، تحديد الكل للجزء، البنية للعنصر. فحين تقف إلى جوار احتمال حرية إرادة الفرد ذلك معناه رفض ضرورة الحتمية الاجتماعية.

إن اللحظة الانتقالية، لحظة الاضطراب الاجتماعي، الفوضى، التشوش الاجتماعي، لحظة ميزها دوركايم على نحو من الأنحاء، باعتبارها مرحلة غير نموذجية، في تعارض مع طبيعة المجتمع لاتسامها بغياب المجتمع. بيد أنها تفهم من جهته بمعنى آخر لا بوصفه ظرفاً اجتماعياً استثنائياً بل بوصفه ظرفاً اجتماعياً متطرفاً. فهو يرى انفكاك الفرد من المجتمع مسألة سائدة أثناء الانتقال من وضع اجتماعي واحد إلى غيره؛ بل ويراه احتمالاً قائماً في أي وضع اجتماعي؛ في المجتمع الحديث، وفي

المجتمع التقليدي أيضاً. فالوقائع الاجتماعية جبرية في كل المجتمعات، وفي المجتمع بعامة. فهي تتسم بقدرتي الإلزام والفرض. فهي تفرض وتجبر وتقاوم وتمنع وتعوق الفرد وتهيمن عليه وتكبحه وتقود فكره وسلوكه. ولديها سلطان فرض الضغوط على الأفراد. وتثقل على الفرد. ولها سلطة وتحكم الفرد، وتضبطه بالقوة، بقوتها السامية.[٤٢] والحق أن التوجهات الجمعية "قوى واقعية مثل القوى الكونية". وواقعها المماثل يشرح على نفس وتيرة شرح القوى الفيزيقية؛ أي "باتساق التأثيرات".[٤٣] لكن رغم ذلك، فإن الوقائع الاجتماعية ليست محددِّة للأفراد بالمعنى الصارم للكلمة. فسلطتها محدودة؛ وآثارها تستوعب. فهي أشبه بالتأثيرات منها بالأسباب المطلقة والمنشئة بشكل شامل. وهناك فارق مهم بين الكابح الفيزيقي ونظيره الاجتماعي، بين الضغط "المسلط من جسد أو عدة أجساد"، وبين ضغط "يفرضه وعي الجماعة على وعي أعضائها". فالكابح الاجتماعي يقوم بدوره لا من خلال "صرامة ترتيبات جزئية بعينها" بل من خلال خاصية أثيرية نسبياً، وهي خاصية "الهيبة".[٤٤] وعلى نقيض القواعد الملزمة للعالم الفيزيقي الداخلي أو الخارجي، تعتبر الممارسات والمعتقدات الجمعية مفروضة "من الخارج ومن الفعل الأخلاقي فحسب".[٤٥] حيث يتجلى الضغط الاجتماعي "على شكل روحاني" بوصفه حقيقة "مثالية بالكامل"، و"سلطة أخلاقية".[٤٦]

وعلى نقيض القوة الفيزيقية، توفر القوى الاجتماعية فرصة العصيان والرفض، والانحراف. ويمكن لها أن تكون بلا أثر. إذ بمقدور الأفراد في أي مجتمع أن ينفكوا عنها، أو أن يتمردوا عليها. وليس أمراً سوياً أن يقوموا بذلك، لكنهم يمكنهم القيام به. ذلك أن التباين في مدى وكثافة ما هو غير اجتماعي ولا منضبط من فكر وسلوك وأفراد مرتبط بالسياق الاجتماعي. لكن غير الاجتماعي واللامنضبط يمكن أن يحدث في أي سياق اجتماعي. باختصار يمكن أن يحدث ما هو غير اجتماعي ولا منضبط. ولعل واقع التوجهات الجماعية، والدليل على أنها "قوى واقعية على غرار القوى الكونية"، إنما يكمن افتراضاً في "اتساق" آثارها. لكن هذه الآثار ملحوظة بدقة لعدم اتساقها. فآثار القوى الاجتماعية تترك علامتها في عدم اتساقها. لكن لها شقها المكمل المتمثل في عدم

فاعليتها، وعلامته، أي الانحراف. فالانحراف، وعدم طاعة القوانين الاجتماعية للوهلة شرط مكمل ومحدد للانصياع، لآثار التحديد الاجتماعي على الفرد. وفي أي مجتمع يوجد عدم اتساق، كما يوجد سقف له. وهو مسألة "عامة ومطلقة" للغاية مثله مثل منع الجريمة، "مستحيل تماما". ذلك أن أي مجتمع به السواء وله حده. و"مجتمع لا جريمة فيه سيتطلب سوية التصورات الأخلاقية لكافة أفراده، وهي سوية ليست ممكنة ولا مقبولة". باختصار، "لا مكان لمجتمع لا يختلف فيه الأفراد مع النمط الجمعي". ولأن اختلاف الفرد ينم عن "أصالة توجهاته المثالية" إلى جوار "أصالة توجهاته الإجرامية"، وتوجهاته الخلاقة إلى جوار ميوله الهدامة، فإن "أصالة الفرد" ليست مسألة حتمية فحسب بل ومفضلة.[٤٧] وإن كل أشكال الوعي وكل السلوكيات "ليست لذلك واحدة حتى داخل المجتمع الواحد". فهناك أشكال الوعي "السوية" التي هي "مسألة عامة جداً في المجتمع". لكن السوية بالطبع طرف فحسب في ثنائية، ثنائية السوي مقابل غير السوي. فما هو عام مع ما هو استثنائي في ثنائية واحدة بالضرورة. حيث يحتوي كل مجتمع على أشكال وعي "صحية" تحتوي بدورها على مشاعر "تصطدم بها الجريمة". لكن مفهوم الصحة يحتوي مفهوم المرض. فهناك بشكل عام راشدون لا يعرفون القواعد الأساسية أو لم يعترفوا بسلطتها". هذا "الجهل أو عدم الانصياع" يمثل "علامة لا نكران لها على تمرد مرضى". والوعي الجمعي لمجتمع ما ينطوي على "وحدة شاملة من المعتقدات والمشاعر المشتركة بين المواطنين العاديين من ذات المجتمع". لكن بعض الأفراد يقعون خارج الوعي الجمعي، خارج الجماعة، وخارج المجتمع. والشائع يحتوي غير الشائع؛ وكذلك فإن العادي يحتوي على الشاذ والغريب. وفي أي مجتمع يوجد "حد أدنى من التماثلات دونها سيكون الفرد مصدر تهديد لوحدة الجسد الاجتماعي". لكن هذا الفرد الخطر موجود. فالمجتمع يحتوي على ما يهدده. والتماثل منعكس في عدم التماثل، في "عدم التماثل" بين المجرم و"النمط الجمعي".[٤٨]

إن القوانين الاجتماعية، الوقائع والقوى الاجتماعية، مؤثرة وغير مؤثرة، محددة وغير محددة، لأنها لا تشكل مصدر الكبح الوحيد الذي يخضع له الفرد. فالفرد لا يخضع جزئياً لسلطان المجتمع؛ لأنه يقرر مصيره بذاته جزئياً. ذلك أن هناك باعثين أو

"باعث مزدوج" يؤثران في الفرد. فالأفراد في حالة "تضامن مع الجماعة" إلى حد ما، ويسهمون في التوجهات الجمعية، "وعرضة لتأثيرها". عند هذا الحد هم "منساقون في التيار الاجتماعي". ومن طرف آخر، الجانب الآخر من "العيش المزدوج"، بقدر ما يكون للأفراد "شخصية مميزة" يسعون للتمرد على التوجهات الجمعية و"الفكاك" منها، وفي هذا هم "يتبعون أهواء "طبائعهم".

ولا تعتبر القوى الاجتماعية كلية القدرة، وليس الأفراد اجتماعيين بالكلية لأن القوى الاجتماعية ليست بمفردها في المجتمع. إذ توجد على أرض الواقع "قوتان متعاديتان" يصطدمان معاً. "أحدهما: القوة الجمعية التي تسعى لامتلاك الفرد، والأخرى هي القوة الفردية التي تناكفها".(٤٩) فالقوة الاجتماعية تقف عائقًا أمام القوة الفردية، التي تمثل "التوجهات الطاردة". والبيئة الاجتماعية قوة تعارض وتواجه قوة الخلافات والتناقضات الفردية.(٥٠) فالجماعة "تناضل" (تناضل فحسب) لصب الأفراد في قالب؛ "لتفرض عليهم أساليبها في التفكير والفعل وتمنع الخلافات".(٥١) ويعلن المجتمع سلطته في فرض الطاعة المنطقية والأخلاقية وفي منع الخلافات الفكرية والسلوكية، وفي الحيلولة دون "الأوهام الثورية".(٥٢) فالسلطة الاجتماعية مسألة ضرورية "لإيقاف القوى المتمردة واستيعابها".(٥٣) وفي الظروف العادية، للمشاعر العامة للوعي الجمعي قوة بعينها، أي التنظيم الاجتماعي، وهي قوة بعينها للمقاومة، وضد التوجهات المدمرة.(٥٤) إذ يطرح المجتمع "مقاومة حية" لمحاولات الفرد "لتجاوزه أو التمرد عليه"؛ ضد جهود الفرد "الموجهة ضد الحقائق الاجتماعية بقصد تدميرها أو تغييرها". فالقوى الاجتماعية تتعرض لما يشنه الأفراد من تحديات عليها. وترد بطاقة عليا، طاقة لا يمكن مقاومتها "غالباً". فواحدة من العلامات الواضحة حقا للوقائع الاجتماعية هي "المقاومة التي تقاوم بها الجماعة الاجتماعية انحراف الفرد عن أساليب بعينها في التفكير والفعل".(٥٥) واللافت في هذه الصياغات النظرية التي يطرحها دوركايم ليست مسألة "قوة المجتمع العليا" مقابل الفرد. بل إن ما نتبينه هو التأكيد على قوة الفرد، قدرته على التمرد ضد المجتمع أو الفكاك منه، قدرته على تدمير الوقائع

الاجتماعية أو تغييرها. فلن نلاحظ ميلاً إلى تغليب القوى الاجتماعية على الفرد ومنع الاختلاف والخلاف. فما نراه استثنائياً هنا هو قيام دوركايم بتصور الفرد قادراً على الانحراف.

التنشئة الاجتماعية بوصفها إشكالية

إن إمكانية الفكاك من المجتمع تدلل على الطابع غير المكتمل للحتمية الاجتماعية باعتبارها عملية ضبط اجتماعي، وعلى عدم اكتمال القوانين الاجتماعية بوصفها قواعد ومعايير، وعلى عجز المجتمع بوصفه قوة مهيمنة. لكن دوركايم ينظر للمجتمع أيضاً بوصفه قوة منشئة تحدد الأفراد عبر تنشئتهم. غير أن هذا الجانب من علاقة المجتمع بالفرد هو جانب جزئي أيضاً حسب توجه دوركايم الفردي في فكره. فالمجتمع لا ينشيء الفرد كلية، والفرد ليس من صنع المجتمع بالجملة. إذ يوجد الفرد الحقيقي، وله وجود نفسي وأخلاقي وفكري لا اجتماعي، كما يوجد وعي فردي، و"شخصية" تواجه المجتمع وتكون سابقة عليه وتحيي أثره الإنشائي. ولا تعتبر تنشئة الفرد مسألة آلية ولا شاملة. الأحرى أنها تعبر عن التحدي والصراع والصدام. هي صيرورة وليست حقيقة مطلقة، وخاضعة للنقص والفشل. إنها من نظر المجتمع قضية إشكالية.[٥٦]

بالطبع تزداد إشكالية التنشئة قوة في المجتمع الفردي الحديث. فهي القضية الأكثر إشكالية لحظة تحول المجتمع، لحظة عدم كفاءته أو غيابه. والحق أن عالم ما بعد الآلة يوجب أن يقوم المجتمع بالنظر للتنشئة بوصفها مشروعًا واعيًا ومترويًا ومثيراً للحماس. ومحصلة التنشئة ليست بالضرورة مؤكدة ولا بالمضمونة، بل وفي حال التبدل والحداثة، فإن حدوثها مسألة موضع شك. كذلك فإنها عملية قد أصبحت مصطنعة ومدبرة، وليست عملاً طبيعياً تلقائياً في البناء الاجتماعي. ولابد من جلبها إلى المجتمع. والواقع أن دوركايم نفسه يعمل عمل المعماري في برنامجه الاجتماعي هذا، حيث يكرس نفسه لتطوير "التربية الأخلاقية" وإحياء النقابة.

وحين يكون المجتمع مفككاً، حين يصاب "بالضعف والهشاشة" و"يذوي" حينها لا يكون له "حضور في نفوس أفراده" فأثره "ضعيف" و"عاجز". ويكون الفرد "حراً من كل الضغوط الاجتماعية" ومستقلاً "بذاته". وهو الأمر الذي يتيح له الانفكاك عن الالتزامات الاجتماعية أو عدم الانصياع لها. لكن هذا يعني أيضاً أن الفرد انفك عن المجتمع كلية منذ البداية، ذلك أن الأفراد، في طبيعتهم وتطورهم، غير اجتماعيين. والفرد المنفك المارق الذي خرق العقد الاجتماعي، الخارج على القانون الاجتماعي، يخرق القواعد الاجتماعية، ينحرف عن المعايير الاجتماعية، لأنه ليس من صنع المجتمع، و"ليس على صورته". وتعتبر مسألة الانتحار، الحقيقة الاجتماعية التي تُظْهر لا فاعلية الوقائع الاجتماعية، لازمة للمجتمع الحديث وبالذات للمجتمع المتحول، ليس فحسب بسبب غياب القانون، بل أيضاً لأن عدداً كبيراً من الأفراد "ينفكون كل الانفكاك" عن المجتمع في المقام الأول. فالأفراد ميالون للخروج على القوانين الاجتماعية، لأنهم في ظل غياب التربية الاجتماعية لا يعتبرون كائنات اجتماعية بل كائنات عصامية. وهم ضد المجتمع لأنهم لا اجتماعيين. ويكون الانحراف في المجتمع المتحول هو المعيار جزئياً لغياب القواعد. لكنه شائع بسبب من الافتقاد إلى القوة الاجتماعية المتمثلة في النظم التي تكثف التوجهات الاجتماعية وتغرسها في الأفراد، وتحتوي الأفراد وتخترقهم. وهذا ما يبرر اقتراح دوركايم لإجراءات علاجية، ليس فحسب بإنشاء أخلاقيات جديدة وإعداد نظام جديد للقواعد والمعايير القانونية والأخلاقية المناسبة للمجتمع المتخصص، بل وأيضاً بتطوير أدوات تلقين المعتقدات والسلوكيات الاجتماعية، نظام علماني للتربية الأخلاقية، وجماعات مهنية وسيطة تعمل بوصفها هيئات فعالة وقريبة للقيام بالتنشئة. فهو يدافع عن الإنتاج الاجتماعي المتروي للفرد في غيابه التلقائي.

كذلك من الضروري، في حال التحول والحداثة، زيادة سلطة المجتمع وإقناع الفرد بها. والتربية تمكن المجتمع، بوصفها أداة له في التنشئة. وهي التي تخلق التواصل والانضباط في علاقة الفرد بالمجتمع. حيث تغرس معايير المجتمع ومعتقداته وقيمه في الأفراد. وتنقل القوانين الاجتماعية، وكذلك الحجج المنطقية التي تبرر الحاجة للخضوع

لها. فعملية التربية في حد ذاتها قوة اجتماعية، وتمثل المجتمع مباشرة، بتأثيرها في الأفراد. وفي الآن ذاته تمثل المجتمع أمام الأفراد بصورة غير مباشرة، حيث أنها تصف المجتمع، على نحو يشعر الأفراد بالهيبة والاحترام والروح المطيعة. وكذلك يُنَظْر للنقابة على أنها وسيلة لتحقيق هدفين. فالجماعات الثانوية، وبالذات النقابات، ضرورية لأنها "في المجتمع الكبير لصيقة بالأفراد بالقدر الكافي لجذبهم جذباً قوياً في مجال عملهم وتجرهم، على هذا النحو، إلى التيار العام للحياة الاجتماعية". وقد تبين أن المجتمع الحديث بطابعه المتخصص وسعته هو بكامله (بفضل حماية الدولة) مجتمع شديد البعد عن أفراده، غير متواصل معهم، ومحايد في علاقته بهم فلا يتسنى له "أن يتعمق في اختراق الضمائر الفردية وتربيتها من داخلها".[٥٧] والنقابة تقدر على ملء هذا الفراغ الاجتماعي. فهى الحل لأن "المجتمع ليس متكاملاً بالقدر الكافي في كافة جوانبه حتى يضع كافة أفراده تحت السيطرة"؛ ولأنه "ضعيف ومضطرب" يفتح الباب أمام "الأفراد لينفكوا عن تأثيره كلية". و"العلاج" لهذا "الداء"، هو القيام أولاً "باستعادة التجانس الكافي للجماعات الاجتماعية للسيطرة على الفرد". وهذا يمكن القيام به بإحياء نظام النقابات. وثانياً من الضروري أن يشعر الفرد "بارتباطه بها . . . عليه أن يشعر بتضامنه الكبير مع الوجود الجمعي الذي يسبقه في الزمن، وينشئه، ويحيط به من كل جانب". والنقابة لها أن تقوم بنفس الدور بأن "تفرض على الإنسان شعور التضامن الصحى؛ بإقناع الأفراد بعلو كعب المجتمع".[٥٨] وأخيراً ، لعلم الاجتماع دوره المتمثل في صرف التصور الشائع عن ضعف المجتمع، والقيام بتنوير الأفراد بإظهار قوته. وبالطبع، فإنه من خلال تأثيره التربوي على الأفراد، يدعم إلهامه الخاص قوة المجتمع. ولابد أن يثبت أن موقف الدين، المتخلي عنه مع الحداثة، مُرْبكٌ لكنه بالأساس موقف صحيح من قبل الأفراد في علاقتهم بالمجتمع، وعليه أن يعيد بناء هذا الموقف ذاته - موقف التكريس والعبادة والطاعة والتضحية - إن لم يقم بإعادة بناء الدين نفسه. ولابد له أن يعارض توجه الأفراد نحو الشعور بقدرتهم على كل شيء. هذا الشعور المتطور والمفترض سلفاً في ظل ما يجري من فراغ اجتماعي نسبي بالمجتمع غير التقليدي، هو شعور زائف رغم ذلك. وفي الآن ذاته يؤكد دوركايم أنه لابد من بناء

المجتمع وتحصينه، كما يؤكد على وجوده بالقوة، والأفراد هم الذين يفشلون فحسب في إدراك ذلك.

كل منا لديه هذا الشعور المفرط بذاتنا، بحيث إننا لم نعد ندرك الحدود المحيطة منا من كل الجوانب. ومع قيامنا بصنع وهم حول قوتنا الشخصية، فنحن نتوق إلى الكفاية الذاتية . . . ومن الضروري أن نرد بكامل قوانا على هذا التوجه التجزيئي. وعلى المجتمع أن يستعيد الوعي بوحدته العضوية؛ وأن يشعر بالحشود التي تحيط به وتخترقه، وأن يشعر دوماً بها حاضرة وفعالة، وهو ما يدعوه إلى التحكم في تصرفاته باستمرار. . . وعلم الاجتماع قادر على استرجاع هذه الأفكار. فهو الذي سوف يجعل الفرد مدركاً لطبيعة المجتمع، وكيف أنه يكمله، وإلى أي مدى ليس له جدوى، مختزلاً إلى قواه. ولسوف يعلم الفرد بأنه ليس إمبراطورية داخل إمبراطورية، بل عضواً داخل الكائن الحي. . . ".(٥٩)

تنطوي رسالة دوركايم على طابع الازدواج والتناقض، فهو من يدعو لاستعادة هيمنة المجتمع، وفي الآن ذاته يدعو لاسترجاع إيمان الناس بهيمنته الدائمة. ورغم ذلك فهو يبيِّن أن مرحلة التحول أو الحداثة، تشهد إمكانية فشل المجتمع في إنجاز التنشئة، ودمج الأفراد في كنفه عبر دمج ذاته هو فيهم، باحتلالهم والسيطرة عليهم عبر تربيتهم. علاوة على ذلك، فإنه حتى في المرحلة التي يثبت فيها المجتمع قدرته الشاملة والمشتملة في التنشئة، حتى في المجتمع الآلي، المجتمع الجمعي، حيث يكون هو كل شيء والأفراد لا شيء -تواجه التنشئة المقاومة، تصطدم بسقف استجابه الفرد. ويصف دوركايم وصفاً عاماً للغاية الحتمية الاجتماعية في صيغة الضبط الاجتماعي، بوصفها عملية قهر وردع وكبح، وغير ذلك من الاصطلاحات التي تنطوي على إبراز وجود شيء، أن هناك بعض القوة أو التوجهات الفردية، وعلى المجتمع أن يعارضها، وأن يقهرها ويروعها ويكبتها. إنه يصف الحتمية الاجتماعية في صيغة التنشئة وصفا بالغاً بأوصاف "الاختراق" و"الغزو". وهذه المصطلحات تدلل على وجود شيء، مادة أو وجوداً فردياً، وعلى المجتمع أن يخترقه ويغزوه. وبدلاً من أن يجد الفرد المجتمع جاهزاً لتوه،

يجد المجتمعُ الفردَ، وإن كان غير جاهز بكامله توا، يجده موجودا على الأقل هناك، سابقا على التأثير الاجتماعي ومستقلا عنه، إن تعرض له. وبحسب ذلك فإن الفكر والسلوك الاجتماعي "محفوران" أو منقوشان على شيء؛ على وعي الفرد. وبذلك تتسم الوقائع الاجتماعية بوقوفها في موضع الخارج. فهي تقع خارج شيء ما، خارج الفرد. وتتعرض إلى عمليات التفريد والتفعيل والتعميم عبر عملية التطبع، بالتنشئة أو بالتعليم. ولأنها مستمدة من المجتمع، "لا تغزو الأفراد إلا من خلال عملية تتحرك من الخارج إلى الداخل". فلابد أن تغزو الوقائع الاجتماعية شيئاً، أي الفرد وعليها أن تتحرك من الخارج إلى الداخل، إلى داخل شيء، إلى داخل الفرد. فالمجتمع بقوته يخترق وينظم نفسه داخل الفرد، وبذلك يصبح جزءاً مكملاً له، ولـ "وجودنا".(٦٠)

وفي إطار هذه الأبعاد الفردية في فكر دوركايم، يؤمن الرجل بوضوح بأن الفرد ليس منشأ تنشئة كاملة، بل هو مجرد شيء، بعيداً عن المجتمع والتأثير الاجتماعي. إنه شيء أكبر من الجسد، أكبر من مجرد وعاء فارغ يملأه المجتمع. والوعي الفردي عنده يحتوي على مضمون فردي. فالفرد عبارة عن وحدة فكرية وأخلاقية، وحدة لها جوهرها الفكري والأخلاقي. إنه كائن مستقل، فهو إلى حد ما يؤهل ذاته ويمتحنها ويقرر مصيره، فكراً وسلوكاً. وهو ليس "نقطة التقاء لعدد بعينه من القوى الخارجية". فليست الشخصية فحسب "تقاطع التأثيرات". وبعيداً عن هذه القوى الخارجية، لن يكون الفرد مختزلاً إلى نقطة رياضية، "موضع فارغ". والأفراد ليسوا ببساطة "نتاج الأشياء". ذلك أن دوركايم يرى الفرد بالفعل محوراً، مركز المادة، والأصالة، والاختيار والحرية، نواة فردية حقيقية وواقعية. والفرد هنا فاعل. وبذلك يضيف دوركايم مفهوم ثاني هو ذات الفرد، إلى جوار الذات الاجتماعية ذات الطابع الجمعي. لكنه مضطر للجواب على سؤاله الخاص، السؤال المطروح من أناه الأخرى ذات التوجه الحتمي. فهو يصرح، وفي تصريحه توجه حتمي، فيقول: "يمكن أن تكون الشخصية عدماً إلا إذا اعتبرت نتاج بيئتها".

على المرء أن يقول كذلك بأنها ولدت من العدم، إذ توجد واحدة ومنقسمة إلى

الأبد، ذرة نفسية فعلية غرست على نحو مبهم بالجسد، أو إن كان لها أصل، فلابد أن تكون بالضرورة من نتاج قوى عديدة مشتتة من المصادر البيولوجية أو الاجتماعية.[٦١]

على دوركايم ذي التوجه الفردي أن يجيب على تحدي الحتمية الاجتماعية عنده فيما يتعلق بوجود واقع فردي فوق اجتماعي، أي ذات الفرد. فمن أين يجيء الفرد إذن ؟.

من أين يأتي الفرد ؟

بالنظر إلى التوجهات الحتمية عند دوركايم، وتوجهه إلى جعل المجتمع الانقسامي والمتكامل آلياً بوجه خاص محددا للأفراد تحديداً مطلقاً، فإن ظهور الفرد بوصفه وحدة أصيلة أمر مشكوك فيه على مستوى النظرية. ولو أن الأفراد مصيرون كلية وبالأساس، فكيف لهم أن يراوغوا هذا بالكامل؛ كيف يصبحون مقررين لمصيرهم، وإن جزئياً، من وضع التبعية المطلقة؛ وكيف ينتقلون من حال المفعولية إلى الاستقلالية، جزئياً على الأقل ؟. وإن جاز إدراك وجود حتمية اجتماعية شاملة، كيف يجوز إدراك وجود حتمية اجتماعية أقل شمولاً وإطلاقية؟. ولو أن الفرد ليس بالكلية ولا بالعدم نتاج خليط من المصادر الاجتماعية والبيولوجية، هل يجوز أن يكون شيئاً آخر غير أن يكون "مولوداً من العدم . . . واحدا ومنقسما إلى الأبد، ذرة نفسية فعلية مغروسة على نحو مبهم بالجسد"؟ ويظل سؤال: من أين يأتي الفرد؟.

يطرح دوركايم في حينه بعض التفسيرات غير المقنعة والفائضة، مثل التفسير التالى: "في المرحلة الباكرة، تضيع شخصية الفرد في أعماق الحشد الاجتماعي، ثم فيما بعد، يستقل، بجهده الخاص".[٦٢] غير أن تفسيره في أغلبه ينهض على عوامل خمسة مختلفة ومترابطة. العامل الأول، على نحو يدعو للسخرية، هو العامل الاجتماعي. فهو يرى، على نحو من الأنحاء، أن المجتمع يقوم بتحرير الأفراد لا أن يقرر مصيرهم. وفي الآن ذاته يشبه القوى الاجتماعية بالقوة الفيزيقية، بوصفهما نظيرين حرفيين. بينما في أوقات أخرى يؤكد على الاختلاف الحاصل بينهما . فالمجتمع

أقل حتمية من الطبيعة، وذلك لأن البشر اجتماعيون في تعارض مع الكائنات الطبيعية فهم تحرروا من العلية التامة. وعلاوة على ما يتمتع به المجتمع من طابع استبدادي أقل من الطبيعة الفيزيقية، فإنه يتخلى للفرد عن سلطانه بوصفه غريزة داخلية، وبيئة خارجية. فالحرية هي "خضوع القوى الخارجية للقوى الاجتماعية". وتتحقق حين "يسمو الإنسان بنفسه فوق الأشياء، ويصوغ قانوناً لها . . . بمجرد أن يغدو كائناً اجتماعياً". "فالكائن البشري بمقدوره أن يتحرر من الطبيعة بإنشائه لعالم آخر يهيمن على الطبيعة". وبالطبع هذا العالم هو المجتمع.[٦٣]

إن تُرِكَ الفرد بمفرده فلن يصبح عولاً على القوى الفيزيقية. ولو كان قادراً على الفكاك، وأن يحرر نفسه ويطور لها شخصية، فذلك لأنه غدا قادراً على التماس قوة أصيلة ... قادرة ... على تحييد قوى الطبيعة العمياء وغير الأخلاقية. إنها القوة الجمعية . . . فالحرية يمكن أن تضحى واقعاً فحسب في المجتمع وبه.[٦٤]

إنه بقدر ما يكون البشر مصيرين اجتماعياً، وهو القدر الذي يتقدم تدريجياً مع الزمن في ظل تقدم الحضارة، ومع هيمنة العالم الاجتماعي على العالم الفيزيقي، بقدر ما يكونوا غير مصيرين نسبياً. ورغم ذلك، فإن التطورات الاجتماعية ذات الأهمية التي تقف من وراء نشوء الفرد وتحرره هما واقعتان تاريخيتان: توسع المجتمع، وانقسامه. فالزيادة الحتمية لسكان المجتمع والحدود الجغرافية يتسببان حتما في ظهور تقسيم العمل. فهما معاً يتسببان في ولادة الفرد وتطوره.

كلما أصبحت المجتمعات كبيرة في حجمها وكثافتها، يتزايد تعقدها، وينقسم العمل، وتتضاعف الفروق الفردية، وتحين اللحظة التي تكون فيها الرابطة الجامعة لأبناء جماعة بشرية واحدة هي كونهم جميعاً من البشر.[٦٥]

تعبر النزعة الفردية عن حقيقتي التباين بين الأفراد ونشوء شخصيات فردية ذات فرادة، وهذه جزء معقد من توجهات اجتماعية متزمتة نحو التوسع والمركزية والتخصص.

إن المجتمع الكبير "أقل قمعية"؛ حيث توجد به "مقاومة" ضعيفة للأفراد. أولاً: حين يصبح المجتمع أكثر توسعاً، لم يعد يحتوي على بيئة واحدة ومتناغمة. وبدلاً من ذلك، يحتوي بشكل زائد على تنويعة من "ظروف البقاء". وبذلك ينحل تجانس الأفراد ليحل محله التغاير الذي هو ممكن وضروري. ثانياً: كلما تطور المجتمع، يصبح أكثر مركزية، وبذلك يكون أكثر ابتعاداً عن الأفراد. ومع قربه الضعيف من الأفراد، يفتقد قدرته على "الرقابة"، و"الإشراف"، و"الكبح". فالمجتمعات الكبرى موسومة بالكثافة الخلقية، مع التركيز والتكرار المتزايد للتفاعل بين الأفراد. لكنها موسومة بالتزامن بالقطيعة والانتشار مع الكثافة والتكرار الضعيف للتفاعل بين الأفراد والمجتمع. و"لكي يتسنى لنا باختصار أن نجعل الضبط الاجتماعي صارماً وأن نحافظ على الضمير العام، لابد أن ينقسم المجتمع على الأحرى إلى أقسام صغيرة تستوعب الأفراد بالكامل".[٦٦]

ثالثًا: ارتبط تقسيم العمل بالضرورة بالفردية بوصفه نقيضًا للتناغم؛ إذ يعتبر مرادفا للتباين، حيث تميز المهن المختلفة بين أفراد متخصصين مقابل غيرهم، أفراد متخصصين وجماعات متخصصة مقابل أخرى. علاوة على ذلك فإنه يتطلب التفريد، لسببين. لأن التفريد شرط سابق، لابد أن يكون احتمالاً، إن لم يكن واقعاً، حتى تظهر المهن المتنوعة في المقام الأول: "... فحتى ينشأ تقسيم العمل وينمو، فمن الضروري أن يتحقق التباين بين الأفراد".[٦٧] ومن ثم، ما إن ينشأ تقسيم العمل، فإنه منتج للتنوع داخل نطاق المهن وخارجها، فالنشاط الاقتصادي المتغاير هو القاعدة التي تنبع منها الشخصيات المتغايرة وتظهر الثقافات الفرعية المتباينة، مثلما يحدد نظام العمل المتجانس أفراداً متماثلين وثقافة جمعية واحدة. فالاستقلالية الفردية إلى جوار الفروق الفردية ووجود الشخصية الفردية، "في تطور دوماً مع تقسيم العمل".[٦٨] ويحصل التخصص أيضاً بوصفه نتيجة مباشرة للنمو المجتمعي وتقسيم العمل. فهو ينمو في ظل مجموعة كاملة من الظروف المترابطة التي تصف تطور الكائن الاجتماعي إلى الدولة الحديثة بحالها المتقدم والمعقد.

فمع صعودنا سلم التطور، تضيع الروابط التي تصل الفرد بعائلته، بوطنه الأم،

بالتقاليد التي ورثها، والجماعة. إذ بفضل حركة الفرد الدءوب، يغير بيئته بيسر، ويترك أهله ليذهب لمكان آخر حتى يعيش حياة أكثر حرية، إلى مدى أوسع يشكل أفكاره ومشاعره الخاصة.[٦٩]

ومع تطور تقسيم العمل وتوسع المجتمع، ينمحي بالتدريج المجتمع الانقسامي والتضامن الآلي. كما "ينمحي" الوعي الجمعي، منقسماً إلى وعي له خصوصية، ووعي جماعة وصور من الوعي الفردي. وما يتبقى منه يضحى مجرداً وعاماً، غير معروف ولا محدد؛ مرنا وهشا؛ ويخضع إلى متطلبات التقنين العقلاني، بدلاً من الخضوع إلى الحتميات البسيطة ذات الطابع المطلق. ومع تحول البناء الاجتماعي وانهيار الوعي الجمعي، يتغير التضامن الاجتماعي؛ أي التنظيم والتكامل الاجتماعي، وهي جميعا أمور تفرض بالتزامن الاختلاف وتحافظ عليه عوضا عن التشابه. وأخيراً، ينقضي عهد التراث ونزعة المحافظة عليه. إذ يبدو التراث قوة أضعف من القانون الطبيعي، يصبح متفككاً للغاية، ويغدو هشاً على نحو كبير في ظل ظروف التباين الاجتماعي والتغير، كما تنقضي نزعة المحافظة على التراث بسبب من فرط صرامتها وتعسفها وقهريتها ولا عقلانيتها، بوصفها نظام للحكم في مشهد اجتماعي متقلب ومعقد.

وأخيراَ، تشكِّل رؤية دوركايم للحداثة التشكيل الاجتماعي المولد لحرية الفرد. حيث يؤكد على أن تحرر الفرد مرتبط كل الارتباط بوجود: مجتمع كبير، متمركز في دولة كبيرة، ومنقسم إلى جماعات ثانوية حرة بشكل نسبي، وتلك بدقة هي ظروف التطور الاجتماعي عنده. فالتطور الاجتماعي ليس سوى توسع المجتمع ومركزيته، وتفككه العضوي إلى جماعات مهنية. وتقوم الدولة عنده بتحرير الفرد من هيمنة الجماعات الثانوية: الأسرة، والمجتمع المحلي والنقابة؛ ومن "الخصوصية الجمعية". فهي تعمل عمل قوة التوازن التي تمنع الجماعة الثانوية من أن تتحول إلى مجتمع آلي. وفي المقابل، تعمل الجماعات الثانوية، الجماعات المهنية بالذات، عمل القوة المتوازنة؛ حيث تمنع الدولة من أن تصبح استبدادية. إذ "ليس أمراً طيباً أن تقف الجماعات بمفردها، مع حاجتها إلى الوجود. ولعله من صراع القوى الاجتماعية تولد حريات الفرد".[٧٠] لذلك لا

تقوم الجماعات الاجتماعية فحسب "بتنظيم وحكم" الأفراد، بل يمتد بها الحال إلى أن "تمثل ظرفاً من الظروف الضرورية لحرية الفرد".

إن الحداثة تنشئ المذهب الفردي. وهي شكل من أشكال المجتمعات التي تربي الفرد وتحرره. ولكن هناك انفتاح اجتماعي أبعد غوراً من انفتاح مرحلة الحداثة، كما يوجد كذلك نزعة فردية أشد غوراً. إن هو إلا انفتاح الفراغ، وتفكك المجتمع. وهو ما يتسبب في فرط التجزيء الناجم عن الفوضى والتفكك المتزايد دون وسيط. فالتحول من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي، من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث، يحصل بانهيار التضامن وتضعضع المجتمع. وينشأ الفرد من شظايا مجتمع ممزق، من أطلال المجتمع، من غيابه. وبصفة خاصة، تولد حرية فكر الفرد من غياب الوعي الجمعي. فحرية طرح الأسئلة تظهر أولاً بوصفها حاجة من نتاج "انقضاء عهد المعتقدات التقليدية" ذلك أن التفكير الواعي "يتدخل ليملأ الهوة التي لاحت، ولم يتسبب في وجودها". فحرية وعي الفرد تؤكد ذاتها بقدر عدم تشكل الرأي العام، وغياب نظام الاعتقاد الاجتماعي، ولعدم قيام رأى عام جديد، ولا نظام معتقدات جديد. حيث أن تحول البناء الاجتماعي يتسبب في القضاء على البنية الأساسية القديمة للتقاليد والعادات. إنه في هذا الظلام النسبي فحسب "يجرى البحث عن النور" في صورة البحث عن المعرفة. وقد جاءت العلوم التالية للفلسفة، بعد ما ضاع نفوذ الدين، ووجدت علة وجودها، وجرى البحث عن المعرفة في مطلع سقوط الآراء المقبولة، وانهيار الإيمان "والمعتقدات والممارسات غير الرشيدة". فالواقع أن المعرفة هي العلاج الوحيد لهذا البلاء. والبحث عنها مثله مثل الانتحار، نتاج موات المجتمع قبل بعثه، نتاج اللحظة التي تموت فيها الشرنقة مجدداً لكن الحشرة لم تتنبه. ذلك أن "البشر يبحثون حتى يتعلمون، والإنسان يقتل نفسه لافتقاد مجتمعه الديني إلى التماسك". ولهذا فإن العلم، والقوانين التي يكشف عنها، سوف تحل بالإطلاق محل الدين بوصفها وسيلة للمؤآلفة بين الأفراد وتنظيمهم. وغاية العلم الاجتماعي بالذات هي اكتشاف ما للمجتمع من رهبة، وإقناع الأفراد بربط ذواتهم به، مثلما كان حالهم حال تديُّنهم حين جهلوه سلفاً.

كما عليه أن يقف على القوانين الاجتماعية التي يتطلبها النظام الاجتماعي الجديد وإبراز الحاجة إليه، بغية دفع الأفراد إلى الانصياع. ولكن لأن التفكير، مثل الانتحار، متغير، فإنه بالمثل مؤقت.

لو أن نظاماً جديداً من المعتقدات قد نشأ وبدا لا شك فيه، كما كان النظام السابق عليه عند الناس، لن يفكر أحد في التشكيك فيه البتة. فلن يسمح بذلك؛ لأن الأفكار التي يقتسمها المجتمع كافة مستمدة من الإجماع على أن السلطة التي أنتجتها ونشأوا في كنفها سلطة مقدسة، فوق الجدل".[٧١]

إن تضعضع التراث أولاً، ثم المساءلة النقدية جزء من حركة جدلية عامة، أخذ دوركايم في وصفها. إذ يوجد المجتمع الجمعي والتقليدي بوصفه أطروحة بينما يقف المجتمع الموسوم بالتقلب والفوضى والاغتراب وعدم المعيارية ؛ أي غياب المجتمع، ليمثل الأطروحة المضادة. ويبدو أن المجتمع الحديث يقف موقف المؤالف، يحتوي على التوجهات الفردية والجمعية، التنشئة وغرس الطابع الفردي. إذ بعد التفريد "الأولي" وغير المرضي للتضامن الآلي والتفريد المفرط مع مرحلة التحول، سوف يتم دعم وجود مستوى ضروري وصحي ومتوسط من النزعة الفردية. فبعد القهر المفرط للمجتمع التقليدي، والتسامح الزائد مع المجتمع الانتقالي، سوف ينشأ توازن، بين الفردية والجمعية، الفرد والمجتمع. وسيظهر التكامل للقضاء على الأنانية المطلقة. ورغم ذلك لن يكون شاملاً؛ فالفرد لن يختفي داخل الحشد الاجتماعي. ولسوف تلطف الأنانية المفرطة من التكامل الذي ستحل محله. ولسوف يعود الانضباط للظهور لإسقاط اللامعيارية المطلقة. غير أن هذا الانضباط لن يكون شاملاً؛ فالفرد لن يكون منضبطاً كل الانضباط، ولن يكون قدريا. بل سيكون الانضباط ملطفاً بحرية فردية عظيمة تحل محله. ولسوف يسود الاعتدال بين التكامل المفرط وعدم التكامل، الانضباط الزائد وعدم الانضباط. ولسوف تتواجه وحدتان مستقلتان نسبياً ويحدّان بعضهما: وحدة الفرد المستقل نسبياً والأصيل، الذي لا حضور له في المجتمع الجمعي؛ والوحدة الاجتماعية المتعالية، ولكنها لم تعد فريدة، التي قد انقشع ضوؤها مع مرحلة التحول. وبذلك يدع

دوركايم فرصة أن يصبح الفرد أمراً واقعاً، لكنه يتوقع إعادة بناء الواقع الاجتماعي، حيث يختفي التطور الاجتماعي في المجتمع الحديث .

التعافي

يبدو أن توتراً واضحاً يسم عمل دوركايم؛ ما بين الحتمية والفردية. ففى بعض الفقرات ينحل التوتر لصالح الحتمية، وفي غيرها ينقضي لصالح الفردية. وأحياناً يهاجم دوركايم بشدة المشاعر الفردية في محيطه مناصراً الحتمية الاجتماعية المتزمتة. وفي أوقات أخرى، يذعن لتلك المشاعر الفردية ويكون له منها نصيب. إذن كلا التوجهين متعايشان عنده كل على حده، يتوازيان دون صدام. إذ يظل التعارض بينهما خفيًّا. فمثلاً، أحياناً ما ينظر دوركايم للانحراف باعتباره عملاً فردياً؛ وأخرى يراه ظاهرة اجتماعية. ويبدو المجتمع الحديث عنده أحياناً مجتمعاً يحتوي على أفراد مستقلين نسبياً؛ وفي مواضع أخرى يكون الأفراد في العصر الحديث مقيدين كل التقيد على يد وحدة من العضو المهني والكائن المجتمعي ؛ التضامن العضوي والآلى ؛ القوى الاجتماعية والطبيعية .

غير أن هناك أمثلة يتضح فيها مواجهة دوركايم لهذا الغموض. وفيها يحل التوتر، حيث يخرج عن التناقض، بالربط بين نسقين فكريين في حال الخصومة. فهو يسمي نفسه بالمناصر للمذهب الفردي، مؤكداً على وجود الحرية الفردية، الهوية الفردية. لكنه يعيد تعريف هذه المصطلحات من زاوية اتجاهه الحتمي، واضعاً إياها في مجال الحتمية. حيث يفهم حرية الفرد بوصفه طاعة وانصياعًا للقوانين الاجتماعية. ويدرك شخصية الفرد بوصفه منْتجًا اجتماعيًّا. وإن كان في مواضع يتخذ مواقف عديدة مناصرة للمذهب الفردي، نراه فيها يفترض في النزعة الفردية عطاء مقبولاً لمحتوى مثير للجدل، وذا توجه نابع من الحتمية الاجتماعية. فهو يعرف خصوصية النزعة الفردية، محافظاً على اسمها فحسب. ويحل ما في نظريته من انشقاق بتذويب الفردية داخل الحتمية.[٧٢]

إن دوركايم يقوم بهذه المناورات المعقدة والعشوائية على نحو واسع في نصه. مثلاً يصرح بحرية الفرد بالمجتمع الحديث، مقارناً إياها بحرية العضو في كائن متطور. بيد أنه يؤكد بالمثل على الطابع المنضبط للغاية للعضو المتخصص، وتحديده الوظيفي. ويقف على الاختلاف الفردي الذي يرتبط بوجه خاص بتقسيم العمل. لكنه يؤكد على خضوع الفرد إلى التقاليد المهنية ذات الموضع والتخصص. وهو يربط نظريته في الإحصاء الاجتماعي بوجود الإرادة الحرة من خلال إيضاح أن القوى الاجتماعية، حال مقارنتها بالقوى الفيزيقية والكيميائية والبيولوجية والفسيولوجية، وتقوم فحسب بتحديد معدلات السلوك، دون القيام بتحديد سلوك أفراد بعينهم. علاوة على ذلك يدعي أن القوى الاجتماعية لا ينبغي أن تفهم بوصفها معوقًا لحرية البشرية طالما أن القوى غير الاجتماعية متناغمة معها.

ولكن بالإضافة إلى هذه الجمل العرضية، تحتوى أعمال دوركايم على عبارات عديدة واضحة منظمة توفق بين الفردية والحتمية. فهو أولاً : يساوي بين الحرية والانضباط بحيث توصف لديه باعتبارها نتاجًا للانضباط، باعتبارها ثمرته. ويرى الانضباط مسألة طبيعية، وجانبًا ضروريًّا في الحياة الطبيعية بجملتها. فكل ما هو طبيعي جزء من الكون وبالتالي متأثر بغيره ومحدد به بالضرورة. والطبيعة البشرية بالذات تحتاج إلى الانضباط، إلى درجة أن يقوم البشر بالتحرر من قيود الغريزة والبيئة الفيزيقية.[٧٣] ومن نظرة خارجية، يغلب المجتمع البيئة نيابة عن الفرد، ولكن في ظل قيام الأفراد بالمشاركة في المجتمع والخضوع له: "فالحرية يمكن أن تتحقق في المجتمع وبه فحسب".[٧٤]

إن الحرية ذاتها نتاج الانضباط. . . وتنجم عن الفعل الاجتماعي. . . وتتمثل في غلبة المجتمع على الطبيعة . . . فهي إخضاع القوى الخارجية للقوى الاجتماعية . . . وهذا الإخضاع هو بالأحرى قلب للنظام الطبيعي. ثم تتحقق بالتدريج بمجرد أن يسمو الإنسان فوق الأشياء ويقننها مخلِّصاً إياها من طابعها اللا أخلاقي والعبثي والعرضي؛

أي بقدر تحوله إلى كائن اجتماعي. ذلك أنه يستطيع الفكاك من الطبيعة بإنشائه عالماً آخر يسيطر فيه عليها. هذا العالم هو المجتمع.[٧٥]

إذن يخضع الفرد للمجتمع، وهذا الخضوع شرط حريته. لأن حرية الإنسان تتمثل في الخلاص من القوى الفيزيقية العمياء وغير المفكرة؛ وهو ما يتحقق له بمعارضتها بقوة عقلية عظيمة هي المجتمع، يأوي إليها لتحميه. وحين يكون الفرد تحت جناح المجتمع، يجعل نفسه، إلى حد بعينه، عالةً عليه. لكن هذا الاعتماد عالةُ حرّ. وليس في ذلك القول تناقضاً . . . فنحن ندين للمجتمع بالسيطرة على الأمور، وذلك مجدنا، فهو الذي حررنا من الطبيعة.[٧٦]

إن المجتمع على المستوى الداخلي يقوم بغلبة غرائز الفرد. وهذا اللون الثاني للتحرر يتحقق بفضل الانضباط الذاتي للفرد. إذ "بفضل تطبيق القواعد الأخلاقية نطور القدرة على التحكم في ذواتنا وضبطها، وهي التي تمثل حقيقة الحرية". لا سيما وأن "ضبط النفس" هو الشرط الضروري للسعادة والصحة.[٧٧] فالتحكم في الذات؛ أي "القدرة على احتواء الذات وضبطها وتجاوزها" ميزة من المميزات الضرورية للفرد.[٧٨]

وهكذا يحل الضبط الاجتماعي من الخارج محل الضبط البيئي الخارجي. كما يحل الضبط الذاتي من الداخل محل ضبط الغرائز من الداخل. وهذا بحسب دوركايم، هو إنجاز الطبيعة البشرية إلى جوار تحقق الحرية الإنسانية. فالواجب والتضحية لا تعتبر اعتداءً على الطبيعة البشرية. فالأحرى أن "الخضوع للقواعد وامتثال الذات للجماعة" أمور "تجعل من الفرد بشراً فعلياً". حيث يحث الانضباط الأخلاقي الفرد "على إنجاز طبيعته بوصفه إنسانًا".[٧٩]

علاوة على ذلك، فإن الفرد متعين بالضرورة وبشكل طبيعي ومنضبط في علاقته بالعناصر الاجتماعية الأخرى، طالما أنه يوجد في محيط اجتماعي، وأن المجتمع جزء من الطبيعة. فهو جزء من العالم الاجتماعي، وليس له أن ينكر ذلك، إلا في ظرفي العزلة واللامعيارية الباثولوجية فردياً واجتماعياً.

فالإنسان كائن متعين. فهو – فيزيقيًا – جزء من الكون – وأخلاقياً – جزء من المجتمع. ومن ثم لا يستطيع أن يخرق الحدود المفروضة على الجميع، دون أن يعتدي على طبيعته. . . فلن تحقق طبيعة الإنسان هويتها إلا بانضباطها.[٨٠]

إن صحة ورفاه الكائن الفردي، مثل الكائن الاجتماعي، تتطلب أن يكون الأفراد اجتماعيين، بمعنى أن يخضعوا للقانون الاجتماعي. فالبشر يصبحون بشريين وأحراراً من خلال المجتمع وسننه.

فالحرية ثمرة الانضباط . . . والقواعد والحرية مصطلحان أبعد ما يكونان عن الوقوع في التعادي أو التعارض. فالقواعد تكون ممكنة فحسب بفضل الحرية. وفكرة الانضباط . . . تستحق أن تدعم.[٨١]

والفرد طبيعي في خضوعه للقانون الطبيعي. وهو اجتماعي، وإنساني، وحر في تبعيته للقانون الاجتماعي. وهذا هو السبيل الوحيد للحرية التي يمكن أن يطمح لها الفرد. فحرية الفرد واستقلاليته وسلطته تعتبر وهماً، خداعاً ذاتيًا، يسعى علم الاجتماع لنقضه، وتخليص البشرية أو تحريرها منه.

غير أن هناك بعداً آخر للحرية متاحًا أمام البشر، بعيداً عن حرية الانضباط. وهي الطاعة المتنورة أو الرضى المدرك للانضباط الاجتماعي. فالقوانين الاجتماعية، عند دوركايم، مثل قوانين الطبيعة، راسخة ولا فكاك منها. غير أنه يصر على أن السلوك الواعي والمتروي، وإن كان ضرورياً ومتعيناً، سلوك مختلف نوعاً ما عن السلوك الانعكاسي وغير الإرادي. فلو كان الفكر يتدخل بين السبب والنتيجة، والدافع والاستجابة؛ ولو كان التقيد بالقواعد الاجتماعية عقلانيا، فإن ذلك معناه أن الالتزام بالقواعد والتفكر أمور تتم عن اختيار حر، علاوة على كونها ضرورية ومتعينة. "فالعملية الفكرية تتدخل" بين القاعدة وتطبيقها، مما يجعل الانصياع الاجتماعي مبرراً، والسلوك المتروي "نقيضاً لرد الفعل التلقائي".[٨٢] لا سيما وأن الدافعية من الخارج لا تتسبب على الفور في الاستجابة السلوكية، بل "يتوقف تقدمها وتخضع لتأمل فريد؛ حيث تمر

فترة من الزمن قبل أن يظهر التعبير بالحركة". هذا الإقحام للفكر والفهم في عملية التحديد يمثل عند دوركايم "لا تحديد نسبي".(٨٣) إذ على الفرد أن "يخضع" للقواعد الاجتماعية، لكنه خضوع، في صورته المثالية، "بإرادته الحرة الكاملة".(٨٤) حيث ينبغي له أن يفهم، فهما عاماً، الأسباب الواضحة من وراء التبعية المطلوبة منه؛ فينبغي عليه أن يفهم سلطة المجتمع وسموه، قدرته الكلية وتعاليه. علاوة على وجوب فهمه للعلل الكامنة وراء ضوابط بعينها؛ فهذه ينبغي أن تكون ضوابط عقلانية في المقام الأول، وينبغي أن يكون الفرد على علم بذلك. إذ "لابد أن ترتبط القاعدة بظروف الزمان والمكان".(٨٥) وينبغي على الفرد أن يظهر "رغبة" في الخضوع، ورغبة في القاعدة ذاتها، بناء على فهم "الأسباب المبررة لها"، مع الإقرار برسوخها. ففهم الكوابح وضروراتها هو الذي يحقق استقلالية الفرد. ذلك أن ملكة الفهم تميز الأفراد عن عناصر الحياة الفيزيقية، الموسومة بالآلية. "فالمرء العاقل لا يسلك سلوك الأشياء التي يرد نشاطها إلى نسق ردود الفعل".(٨٦) والفرد هو مجرد "شيء" إلى درجة خضوعه خضوعاً سلبياً وبدون وعي للقوانين الاجتماعية ودون معرفة بالسبب. ولو كان، من جهة أخرى على وعي بحاله، وبأسباب خضوعه وتقبله لها، فإنه في هذه الحال ليس سلبياً، ويتصرف بوعي وبكامل إرادته، ويكون عارفاً كل المعرفة بحاله القائم. فالفعل السلبي نعرف سبب وجوده ونفهمه. والحرية التي يتمتع بها الفرد ليست إذن في عصيان الطبيعة – هذا التمرد عدائي ولا محصلة منه، سواء توجه صوب قوى العالم المادي أم ناحية العالم الاجتماعي. فأن يكون المرء حراً، معناه أن يفهم الضروريات التي عليه أن ينصاع لها ويقبل بها بمعرفة الحقائق حق المعرفة. فلا شيء مما نفعله يجعل قوانين الأشياء على غير ما هي عليه، بل إننا نحرر أنفسنا منها حين نفكر فيها، إذ بالفكر نملكها.(٨٧)

إن "الدرجة الأولى من الحرية" المتاحة أمام الإنسان هي قدرته على تمثله العالم داخليا، ومعرفته. ومن ثم ما إن "يفهم البشر قوانين كل شيء"، يمكنهم "أن يدركوا أسبابها . . . من أجل النظام الكوني". وعلى هذا الأساس، فهم "ينصاعون وليس ذلك ببساطة؛ لأنهم مكبوحون بدنيا وغير قادرين على عمل أي شيء آخر دون أذى، بل لأنهم

يرون خيراً فيما يخضعون إليه، وليس حيالهم بديلٌ سواه. هذا الانصياع ليس "خضوعاً سلبياً" بل هو "الولاء المتنور".

إن المرء يخضع لنظام الأشياء؛ لأنه على يقين من أن كل شيء ليس خاضعاً لضابط. بل هو يفضل بحرية هذا النظام، عبر فهم الأسباب؛ فنشدان الحرية لا يتطلب الرغبة في الفوضى. على النقيض، إنما يتطلب الرغبة في المعقول . . . الرغبة في العمل في ظل التوافق مع طبيعة الأشياء . . . وبقدر بناء العلم لذاته، نميل في علاقتنا بالكون الفيزيقي، إلى زيادة الاعتماد على أنفسنا، ونحن نحررها بالفهم، فليس هناك وسيلة غيره. والعلم هو ثمرة حريتنا. وفي نظام الأخلاق يوجد نفس القدر من الحرية، وليس سواها. إذ طالما تعبر الأخلاق عن طبيعة المجتمع . . . يكون عقل الفرد هو مشرِّع عالم الأخلاق لا عالم الفيزيقا . . . بيد أن العلم هو الذي يمكِّن من السيطرة على هذا العالم، الذي لم يقم الفرد تلو الفرد بإنشائه ولم يرغب فيه الفرد بإرادته. بإمكاننا أن نبحث طبيعة القواعد الأخلاقية . . . وأسباب وجودها، ظروفها الحالية والماضية باختصار، بمقدورنا القيام بدراسة علمية للنظام الأخلاقي . . . وبذلك فإن سمونا يحقق غرضه. فنحن سادة النظام الأخلاقي . . . ولنا أن ننصاع له بحرية. فالأمل في أن يكون على غير ما عليه، والحاصل في الصياغة الطبيعية للواقع الذي يعبر عنه، هو حديث هراء تحت ذريعة حرية الإرادة. ولذلك، في ظل المعرفة الدقيقة بالسنن الأخلاقية، بأسبابها ووظائفها، نكون في وضع الانصياع لها، بوعي وبمعرفة للعلل. هذا الانصياع ليس له كابح.[٨٨]

وبينما يعتبر علم الأخلاق "وسيلة لتحرير أنفسنا"، وسيلة للحرية الأخلاقية، نجد أن الشيء لا يكف عن تحقيق كينونته لأننا نعرف علة وجوده . . . ولأن علم الأخلاق يعلمنا سبب الطابع الإلزامي المتأصل في القواعد الأخلاقية، وبمقتضى ذلك لا تفقد هذه القواعد سمتها الإلزامي. فلأننا نعرف الفائدة من وراء ما يقودنا، لن تكون المحصلة هي الفشل في الطاعة بل الطاعة الطوعية. ويمكن أن نفهم جيداً من وراء ذلك أن في طبيعتنا يكمن خضوعنا لقوى خارجنا؛ وبالتالي نقبل هذا بحرية، لأنه شأن

طبيعي والخير فيه وليس من داعي الخيال. وليس من وراء ذلك إذلال واستبعاد بفضل رضائنا الواعي . . . بمعنى أننا لا نزال سلبيين إزاء القاعدة الخلقية التي تتحكم فينا. وبالرغم من ذلك، فإن هذه السلبية تصبح في الآن ذاته نشاطاً، من خلال المشاركة الفاعلة التي ننجزها بفعل رغبتنا المتروية. فنحن نرغب في القاعدة، لأننا نعرف سبب وجودها. إنها ليست طاعة سلبية، تحدد خضوع شخصيتنا، بل نقتنع بها دون المعرفة الكاملة بأسبابها. وعلى النقيض، حين ننفذ عمياناً نظاماً نغفل عن مغزاه ومعناه، لكننا رغم ذلك نفهم أسباب قيامنا بدور الأداة العمياء، فإننا أحرار مثلما يكون حالنا كذلك حين نملك المبادرة في التصرف. هذه هي الحرية الوحيدة التي ننشدها . . . فنحن نصوغها بأنفسنا بقدر معرفتنا الكاملة بالأمور. وليس هذا معناه أن الإنسان في منحى من مناحيه، في فكاك من العالم وقوانينه . . . نحن نقدر فحسب على السيطرة على العالم الأخلاقي بنفس الطريقة التي نهيمن بها على العالم الفيزيقي؛ من خلال إنشاء علم الشئون الأخلاقية.[٨٩]

وبذلك يكون الانضباط الاجتماعي "خليطاً ملحوظاً من التبعية والقوة، والخضوع والاستقلالية". حين نسعى للتمرد على القاعدة، تجرنا الحاجة إليها بقوة. وحين ننصاع إليها، تحررنا من هذه الخضوع بالسماح لعقلنا بالتحكم في ذات القاعدة التي تكبحنا.[٩٠]

هذا اللون الخاص من الحرية، من الطاعة المتنورة والمرضي بها، هو لون يمتاز به الجنس البشري، أرقى الأجناس الحية . . . وعلاوة على ذلك فهو خاص بالبشر عبر الزمن، ميزة خاصة في الحداثة، وأرقى شكلاً للمجتمع. فالمجتمع الحديث مهد السبيل أمام ضرورة أخلاقية ثالثة، إلى جوار ضرورة الالتزام (التكامل) والنظام (الانضباط).[٩١] وهي ضرورة "فهم" الأخلاق:

علينا أن نملك المعرفة والوعي الواضحين والكاملين بأسباب تصرفنا بقدر الإمكان. هذا الوعي يمنح سلوكنا الاستقلالية التي يحتاج أن يجدها الضمير العام في الكائن

كامل الأخلاق وأصيلها. فلم تعد الأخلاق موجودة فحسب في التصرف، بل وفي التصرف المتعمد، على أنحاء بعينها مقصودة. كذلك فإن القاعدة التي تفرض هذا السلوك لابد أن تكون مرغوبة بحرية، بمعنى أن تكون مقبولة قبولاً حراً؛ وهذا القبول الحر ليس إلا الرضى المتنور.[٩٢]

لكن النموذج الحديث للفردية، باعتبارها حرية للعقل واستقلالاً للفكر، لا يضاهي "الفوضى الفكرية والأخلاقية". فليس ينطوي على الفكاك من السلطة الاجتماعية. بل الأحرى أن ينطوي على معرفة بأسباب وجود السلطة. وهذا معنى "الرضى المتنور".[٩٣] وتبين الديمقراطية، بالذات، معنى هذا المفهوم. حيث "تسمح للمواطنين بالقبول بقوانين البلد بذكاء شديد وعلى نحو أقل سلبية".[٩٤]

وإلى جوار قيام دوركايم برد الحرية الفردية إلى الحتمية الاجتماعية، يرد شخصية الفرد إلى التكوين الاجتماعي. فالشخصية الإنسانية هي أولاً عبارة عن منتج اجتماعي بمعنى أن تطورها يحصل في المجتمع فقط، بقدر تحرر الفرد من العبودية الفيزيقية، من عبودية الطبيعة. وإن استطاع الفرد "الفكاك، وأن يحرر نفسه، ويطور شخصيته"، فذلك بسبب "قدرته على أن يلجأ إلى قوة فريدة . . . قادرة . . . على تحييد القوى غير الأخلاقية والعمياء للطبيعة".[٩٥] والشخصية تقف في استقلال نسبي عن بيئتها، التي ينشئها المجتمع فقط.[٩٦] كما تعتبر الشخصية اجتماعية حيث تتطلب غلبة الفرد لطبيعته، وهو ما يتحقق بتدخل المجتمع وضروراته. ولعل الحرص على القواعد الاجتماعية ونبذ الميول الفردية للغاية أمران متداخلان. لذلك فالفرد فرد عظيم، شخصية عظيمة، بقدر ما يكون أقل فردية، بقدر تحرره من نفسه، في خضوعه للمجتمع. فضبط الذات أو "القدرة على الاحتواء، وضبط الذات وتجاوزها" "سمة ضرورية للفرد".[٩٧] وتفترض الشخصية "سيادتها على ذاتها، بوصفها عنصراً محورياً فيها، يمكن لنا إنجازه فحسب في مدرسة الانضباط الأخلاقي".[٩٨] ويرتفع شأن الشخصية بقدر ما تكون عارفة بطاعتها الاجتماعية، وتنحط بقدر جهلها. "فليست الطاعة السلبية، هي التي تحط من شخصيتنا، إنها الطاعة السلبية التي نقنع بها دون

معرفة كاملة بأسبابها". فالمسألة هنا أن الشخصية تنطوي على فكر وسلوك اجتماعي لا فردي. ويفهم ذلك بوصفه انصياعًا على النحو ذاته الذي تفهم به السلبية بوصفها نشاطًا ويفهم به "دور الأداة العمياء" بوصفها حرية.(٩٩)

والشخص أكبر من مجرد "كائن يضبط نفسه". بل هو كذلك "نظام من الأفكار والمشاعر والعادات والميول، نظام من الوعي له مضمون". ويعتقد دوركايم أن محتوى الشخصية اجتماعي، نتاج التنشئة. لذلك فإن "الإنسان المتحضر" هو "شخص أعلى درجة من البدائي ؛ كالراشد أرقى من الطفل".(١٠٠)

إن مادة جوهر الشخصية هي البعد فوق الجسدي من وعي الفرد: الأبعاد الفكرية والأخلاقية العليا من الحياة النفسية. ويرد دوركايم هذه إلى المجتمع بصرامة وقصد شامل. حيث ينتقل من كتاب تقسيم العمل إلى كتاب الصور الأولى من الحياة الدينية، ويأخذ موقفه الفردي الشامل في الزوال تدريجياً ويحل محله موقف الحتمية الاجتماعية بصورته المثالية. فالمجتمع عبارة عن عقل جمعي متأمل في أجساد أفراده. إنه روح عظمى راسخة في الأفراد. إذ يحتوي كتاب الصور الأولى على عبارة أشد تفصيلاً حول الانقسام بين الفرد والمجتمع باعتباره انقسامًا بين الروح والجسد. فالفرد وعاء بشري لما هو إلهي، ولما هو اجتماعي. والمجتمع يقوم بمفرده بصنع الروح وتقديمها، العقل والروح البشرية، والجوهر الفكري والأخلاقي يشخصن بوصفهن روحًا أو شخصية. وكما يعتبر الإله هو الرمز الغامض للمجتمع، فإن الروح هي "التمثيل الرمزي للشخصية"، ذلك أن كل فرد يحمل بداخله شيئاً من الإله/المجتمع.

وتحتوى الشخصية على ما هو بشرى بوجه خاص في الفرد. والبشرى هو بالطبع اجتماعي بالذات. وهذا الجانب من الشخصية الذي لا يعتبر "عالة مباشرة على العامل العضوي" ولا على كل الأشكال العليا من النشاط النفسي، "جانب اجتماعي في أصله وطبيعته". فالملاحظ أن العقل والأخلاق، اللذين يتفرد بهما البشر، مستمدان من المجتمع. والفرد خاضع "لانصياع منطقي" و"انصياع أخلاقي" حتى يكون بشراً بحق.

هل يحرر العقل نفسه بوضوح من تلك الأشكال الفكرية؟ إذ لم يعد عقلاً بشرياً بالمعنى الكامل للكلمة . . . فلن نتمكن من تركها إذ لم يكف فكرنا بجملته عن أن يكون بشرياً بحق.[١٠١]

. . . الإنسان إنسان؛ لأنه يعيش في المجتمع فقط. فحين يفقد كل ما له أصل اجتماعي فلن يبقى أمامنا سوى حيوان على قدم وساق مع غيره من الحيوانات. فالمجتمع هو من ارتقى به إلى درجة تسمو فوق الطبيعة الفيزيقية.[١٠٢]

. . . فالإنسان إنسان، بقدر تحضره. فما يجعلنا بشراً فعليين هو قدر استيعابنا لمجموعة الأفكار والمعتقدات وقواعد السلوك التي نسميها بالحضارة. . . وحين يحرم الإنسان من كل ما وهبه المجتمع حتى ينحط إلى مشاعره. ويصبح كائناً لا يختلف تقريباً عن الحيوان.[١٠٣] فالإنسان نتاج المجتمع.[١٠٤]

لكن دوركايم يوضح بحذر أن إنسانية الفرد، إنسانيته في عمومها، هي فقط ذات الطابع الاجتماعي. فالشخصية ليست فردية بل اجتماعية، ظاهرة لا شخصية. فهي "وحدة اجتماعية" "تستمد كل شيء من خارجها". والحياة الفكرية التي تستوعبها، مدعومة من المحيط الاجتماعي مثلما تستمد الحياة الفيزيقية دعمها من "المحيط الكوني".[١٠٥] فالشخصية ليست إلا نتاج بيئتها . . . نتيجة لعوامل عديدة مستمدة من مصادر بيولوجية أو اجتماعية . . . وقد بينا كيف يصعب نشوؤها عن أي مصدر آخر.

فكل منا نقطة التقاء لعدد بعينه من القوى الخارجية، وشخصياتنا نتاج تقاطع هذه التأثيرات. وحين لا تلتقي القوى هنا، فلن يتبقى سوى نقطة رياضية، مكان فارغ لا ينشأ فيه الضمير والشخصية . . . فنحن نتاج الأشياء.[١٠٦]

ودون هذه المصادر، من أين جائت الشخصية ؟ التفسير البديل هو التالي: "إنها جاءت من عدم إذ توجد شخصية واحدة ومنقسمة إلى الأبد، ذرة نفسية فعلية غرست

على نحو مبهم بالجسد". والواقع أن الأمر ليس كذلك. إذ فى البداية، قبل عملية التنشئة، لا وجود للشخصية. ففي مرحلة الطفولة: لا وجود للفرد بعد، بالمعنى الأخلاقي والفيزيقي . . . فهو يصنع ويطور ويتشكل . . . فالعلم يدرس لشخص غير كامل التشكيل – ليس عملاً كاملاً أو منتجاً نهائياً – بل لكائن مبتدئ، في مرحلة التحول، شخص في عملية التكوين.[١٠٧]

وبذلك يدخل الفرد إلى مرحلة تشكيل الشخصية. لكنه يفعل ذلك فقط بجسده. بينما يتشارك الجسد والروح، الأبعاد الفردية والاجتماعية، في شخصية الفرد.

إن الشخص نتاج عاملين: أحدهما، عامل لا شخصى بالضرورة: المبدأ الروحي الذي يعمل بوصفه روحًا للجماعة. وهو الذي يشكل عن حق جوهر الأرواح الفردية. والآن هو ليس ملكًا لأي فرد بالذات، بل جزءًا من ميراث جمعي، فيه وبه تتواصل أشكال الوعي. لكن حتى نجد أشخاصاً مستقلين، من الضروري أن يتدخل عامل آخر لهدم هذا المبدأ وشق عصاه، بمعنى أن هناك ضرورة لعامل التفريد. والجسد هو الذي ينجز هذه الوظيفة.[١٠٨]

ورغم ذلك، ليس الإسهام الفردي مقتصراً بشكل صارم على الجانب الجسدي، الظاهري. هذا بعد غير مهم في الشخصية. فالروح الاجتماعية قد تأخذ من الجسد شكلها الخارجي، تتشخص فيه، لكنها لا تدين بشيء ضروري له. "فالتفرد" ليس ميزة ضرورية في الشخصية. وإلى جوار سيطرة الروح على الجسد بوصفها جوهرًا حقيقيًا للشخصية، فإنها الروح المتفردة والمتجسدة تسيطر حرفيًّا على الجسد من الداخل. لكن هذا يمثل تكراراً لثنائية العقل / الجسد المألوفة. إن دوركايم يتبع كانط في ادعاء ثانوية الجسد بالنسبة إلى الروح، بل واعتباره حقًّا عدو الروح التي تسكنه. وعلى هذا، لابد أن ينبذ كلية البعد الفردي في الشخصية، ويصور الشخصية مرة أخرى بوصفها روحًا بشكل مطلق وشامل، وعلى النحو ذاته يتصورها اجتماعية. فالمشاعر والجسد وكل ما يصنع التفرد، عند دوركايم بإطلاق كما لدى كانط، هي بالفعل "خصم الشخصية".

ليس صحيحاً أننا أكثر شخصانية كلما نكون أكثر فردانية. كلا المصطلحين ليسا مترادفين: بمعنى أنهما متعارضان أكثر من أن يكونا مترادفين. فالشعور يصنع التفرد، لكنه يصنع الخضوع أيضاً. إن مشاعرنا فردية بالضرورة؛ لكننا أكثر شخصانية كلما تحررنا من أحاسيسنا، وفكرنا وتصرفنا بالمفاهيم؛ لذا لم يقصد هؤلاء الذين يؤكدون على وجود عناصر اجتماعية في الفرد، إلى نكران الشخصية أو الحط منها. إنهم يرفضون فحسب أن يقوموا بالتعتيم عليها بحقيقة التفرد.[١٠٩]

والسبيل الأخير الذي ينتهجه دوركايم، ليتوسط بين فلسفة الحتمية الاجتماعية والمذهب الفردي هو اتخاذه لمفهوم عبادة الفرد. ويقوم بالمقام الأول بالتوفيق بين الوعي الجمعي والمذهب الفردي. ويقول بعدم توافق الطرفين لأن الفردية تصبح محتوى منشطاً للوعي الجمعي. لذلك يندمج الأفراد ويتماثلون ويتوحدون على أساس التمييز الحاصل بينهم ووفق اختلافهم واستقلاليتهم. وتصبح الفردية هي الدين الجمعي للمجموع المتفرد في العصر الحديث. ويقول دوركايم عن حق إن العداء بين الفرد والمجتمع ينحل بـ"الفردية الأخلاقية"، وهي بذاتها مخلوق اجتماعي.[١١٠]

والحال هو كيف يمكن لك، دون الوقوع في تناقض، أن تكون مناصراً للمذهب الفردي في حين تؤكد على كون الفرد نتاج المجتمع وليس سبباً في وجوده؟ والعلة في ذلك أن النزعة الفردية ذاتها نتاج اجتماعي، مثلها مثل كل النظم الأخلاقية والأديان. بل يحصل الفرد من المجتمع على المعتقدات الأخلاقية التي يمارسها.[١١١]

إن دوركايم على حذر من الوقوف على معالم هذا الدين الاجتماعي الجديد، هذه الفردية التي تنشئ الجماعية حتى وهي تعيد بناء الوعي الجمعي وفق أساس مختلف. وبحسب دوركايم لا تعني فكرة عبادة الفرد الأنانية أو الفوضى. إنها ليست عبادة فرد حقيقي، بل هي "التعاطف مع كل ما هو إنساني". هي ليست دين الفرد بوصفه ذاتاً بل ديناً الفرد بوصفه آخر، والفرد بوصفه مجموعاً. إنها في المقام الأول اعتقاد في القداسة المطلقة والمحصنة للأفراد الآخرين في المجتمع، بوصفه نقيضاً للاعتقاد في

قداسة نموذجهم الجمعي، الجماعة أو المجتمع فحسب. إنها دين "حقوق الإنسان"، "حقوق الشخص"، عبادة حقوق الفرد. وهذا لا يعني التفخيم الذاتي للفرد بل تطويق الذات، وإخضاع الأنا إلى الآخر. وفضاء الأنا فضاءٌ غير محدود، بل ينتهي عند الحدود التي تبدأ عندها حدود الآخر. وفي المقام الثانى، إن الفكرة اعتقاد في قداسة ما يعتبر عاما بين الأفراد، إنسانيتهم، وطبيعتهم البشرية، البشرية بعامة بوصفها نقيضًا للاعتقاد في قداسة الفردية ذاتها. وهكذا يعاد تعريف مفهوم عبادة الفرد ليعني عبادة الإنسانية، ويصبح لوناً جديداً من عبادة المجموع. فديانة الإنسانية أو عبادة الإنسان هي مختلفة كل الاختلاف عن الفردية الأنانية . . . بعيدة عن فصل الأفراد عن المجتمع، وكل غاية بعيدة عنهم، فهي توحدهم في فكر واحد وتجعلهم خدماً لعمل واحد. ولأن الإنسان، لأسباب تتعلق بالعاطفة والاحترام الجمعي فيما يظن، ليس الفرد الحسي وصاحب التجربة الذي يمثله كل منا، بل الإنسان في عمومه، البشر المثالي بحسب ما يدركه جميع الناس في كل لحظة بتاريخه. ليس منا من يحسد كلية هذا المثالي، ورغم ذلك فليس منا من هو غريب عنه بالجملة. لذلك ليس لكل شخص منا أن يركز على ذاته ومصالحه الخاصة، بل عليه أن يخضع ذاته لمصالح البشر العامة. هذا الغرض يبعده عن نفسه، فيكون موضوعياً ومحايداً فوق كل الشخصيات الفردية.[١١٢]

إن الفردية عند دوركايم هي ذاتها "فردية كانط وروسو". وليست دين التوجه النفعي ولا الأنانية بل دين "الإنسان مجرداً"، "الإنسان عامة، البشر". إنه فردي فحسب بمعنى أن يكون الإنسان عنده، وليس المجتمع، موضوعاً للبحث؛ "بحيث تكون الفردية تمجيداً للفرد في عمومه لا الذات".[١١٣]

إن إنسانية الأفراد، المكونة من السمات المشكلة للطبيعة البشرية، "الشخصية البشرية بعامة"، "الإنسان بذاته"، هي بالطبع جانب من جوانب الفرد "الذي يستمد شخصيته من المجتمع". وكل ما هو إنساني عند دوركايم هو الاجتماعي. ولذلك فإن الحقيقة الكامنة وراء مفهوم عبادة الفرد أو عبادة الإنسانية، هي "تمجيد الشخصية

الإنسانية"، وعبادة الشخصية. وعبادة الشخصية، هي عبادة المجتمع، لا عبادة الفرد. وصحيح أن هذه العبادة ليست موجهة نحو المجموع بذاته. بل موجهة نحو المجموع، نحو المجتمع، حين يتمظهر في أفراد منشئين. إذ يصبح الفرد مقدساً بقدر احتوائه وتشخيصه للوحدة الوحيدة ذات القداسة الأصيلة، أي المجتمع ذاته. حقاً إن الفرد في المجتمع الحديث أقل فردية، وأقل دناسة؛ لأنه نُشِّئَ أحسن تنشئة، وكان أكثر تحضراً. ويصف دوركايم ظرفين لا يوجد بمقتضاهما وجود للشخصية الفردية. الأول، في المجتمع الجمعي التقليدي. والثانى، في مرحلة الطفولة. وفي المثالين، يعتبر تدخل المجتمع هو الذي ينشىء شخصية الفرد. وفي المثال الأول، يكون الشرط هو النمو المتدرج للحضارة ذاتها. ويتمثل الشرط الثاني في المثال الثاني في الغرس المتدرج للحضارة داخل الفرد .

وهكذا تمثل الشخصية البعد الاجتماعي للفرد. وتبدو عبادة الشخصية موجهة للمجتمع في تجليه الواضح داخل الفرد. وحين يشرح دوركايم الفردية في ضوء الحقيقة التي مفادها أن كل فرد "يجسد شيئاً من الإنسانية . . . من الإله . . . من المقدَّس والمحصَّن"، فهو لم يعد يناقش بعد الفردية. حيث يصبح الأفراد مقدسين؛ لأن كلاًّ منهم يجسد شيئاً "من المجتمع . . . من الإله . . . المقدس والمحصن". وفي الدين اللاهوتى يعبد الله، وذرة من روح الله تحيي المخلوق البشرى غير المقدس: روح الله/ الفرد. وفي الدين العلماني عند دوركايم يُعْبد المجتمع، ويُفْهم فيه المجتمع بوصفه واقعًا يقع خلف الحجاب اللاهوتى الأيديولوجي. وبشكل زائد تعبد شخصية الفرد، التي هي تجسيد للمجتمع: الروح الفردية الاجتماعية. وبذلك يكون النمط المتناقض للفردية لدى دوركايم ديناً للمجتمع، حيث يقوم بإحياء جسد الفرد. إنه عبادة "الصور الفردية للقوى الجمعية".(١١٤)

الهوامش

(١) اعترف بعض المعلقين المعاصرين أو أكدوا على التوجهات الفردية عند دور كايم. ومنهم أسماء بينتون (١٩٧٧)؛ وفينتون (١٩٨٤)؛ وجان (١٩٨٨)؛ وميستروفيتش (١٩٨٨)؛ بيرس (١٩٨٩). بيد أن كثيرا من هذه التحليلات تنطوي على تفسير تفاعل الحتمية البيولوجية والاجتماعية، والانضباط الاجتماعي الفكري، والداخلي، المعياري بوصفه فعلاً للاستقلال الفردي، والحرية، والطوعية؛ وتفسير مفاهيم دوركايم (عبادة الفرد، الشخصية، الطاعة المتنورة، الاستقلال الأخلاقي، ثنائية الطبيعة البشرية، الحتمية الاجتماعية بوصفها تحرراً من الحتمية الفيزيقية، إلخ) باعتبارها تمثل الفردية الفعلية أو المثالية. بيد أن هذه التفسيرات إشكالية (وانظر لاحقا الجزء المعنون بالعلاج). ويقدم هيرست (١٩٧٣، ١٩٧٥) تحليلا واضحا لتوجه دوركايم الفردي بوصفه أمراً لازماً لمفهومه الحتمي عن المجتمع، باعتباره موحدا ومعطى وضروريا. فالتناقضات والمشكلات والانحراف، إلخ أمور لا بد أن تكون خارج المجتمع، ومن ثم فإن هناك ضرورة للفرد الإنساني واللاجتماعي، وغير الاجتماعي. ويلاحظ فينتون (١٩٨٤) ما في مفهوم دور كايم الفريد عن الفردية من التباسات، بالذات ما يتعلق باللامعيارية والأنانية بالتعامل مع الحتمية البيولوجية والطاعة المتنورة بوصفها تعبيراً عن الاستقلالية الفردية؛ والنظر إلى الكبت الاجتماعي بوصفه تعبيراً عن الحرية.

(٢) قواعد، ص ٨.

(٣) صور، ص ٣٠٥- ٦ والموازاة بين هذا التصور للفردية والجوهر الفردي غير غائب عن دوركايم، ويقتبس بوضوح نموذج ليبنز.

(٤) تقسيم، ص ٣٠٢.

(٥) المرجع السابق، ص ١٣١.

(٦) المرجع السابق.

(٧) المرجع السابق، ص ١٣٧

(٨) المرجع السابق، ص ٣٠٢-٣.

(٩) المرجع السابق، ص ٣٠٣.

(١٠) المرجع السابق،ص ٢٩٩؛ ٤٣٠.

(١١) المرجع السابق، ص ١٣١؛٣٢٩-٣٠

(١٢) المرجع السابق، ص ١٠٥-٦.

(١٣) المرجع السابق،ص ٩٩-١٠٠.

(١٤) المرجع السابق، ص ٣١٠.

(١٥) المرجع السابق، ص ١٣١؛٧٩.

(١٦) المرجع السابق، ص ١٦٧-٨.

(١٧)المرجع السابق، ص ١٧١-٢.

(١٨) المرجع السابق، ص ١٧٢-٣.

(١٩) المرجع السابق، ص ٤٢٤.

(٢٠) دوركايم، "الفردية والمثقفين"، ص ٢٦،والتشديد من تصرفي.

(٢١) تقسيم، ص ٣٠٥؛ ٣٢٠-١.

(٢٢) المرجع السابق، ص ١٦٧.

(٢٣) المرجع السابق، ص ٤٠٣-٤.

(٢٤) المرجع السابق، ص ٢٩٩؛١٣١؛ ٢٢٠.

(٢٥) المرجع السابق، ص ٤٢٩؛ ١٩٧-٨؛ ٣٤٧؛ ٤٠٣-٤.

(٢٦) المرجع السابق، ص ٢٩٧-٣٠٠.

(٢٧) قواعد، ص ٩٤

(٢٨) الأخلاق، ص ٦١

(٢٩) مقدمات، ص ٥٣٢

(٣٠) تقسيم، ص ١٣٠-١؛ ١٧٩؛ ١٩٤.

(٣١) المرجع السابق، ص ١٥٣؛ ١٦٧-٨؛ ٢٢٨-٩؛٢٨٣-٤؛٢٩٩؛٣٤٧؛ مقدمات، ص ٥٣٣.

(٣٢) تقسيم، ص ١٣١؛ ٤٠٣؛ صور، ص ٤٧١.

(٣٣) الأخلاق، ص ٥٦-٧.

(٣٤) تقسيم، ص ١٣٠؛ مقدمات، ص ٥٣٣؛ الفردية، ص ٢٦؛ الانتحار، ص ٣١٩؛ تقسيم، ص ٤٠٣؛ ١٧٩؛ والتشديد من تصرفي.

(٣٥) ويسبر جان (١٩٨٣ ط١) على نحو متخيل افتراض دوركايم بأن الجماعات العديدة لها علاقات متباينة مع "المجتمع"(بالأخلاق والمعايير، إلخ). ويدعي فينتون (١٩٨٤) بأن التطبع والطاعة، عند دوركايم، ليسا آليين؛ لذلك فالأنانية، اللامعيارية، الجريمة والانحراف أمور "سوية". كما يؤكد جيدنز (١٩٧١ ط ٣) بأن دوركايم ليس معنيا بعدم التزام الفرد بالمعايير، بتنوع درجات تعلق الفرد بالمعايير، أو بتنوع تفسيرات الفرد للمعايير؛ ولا بالتعليل الاجتماعي لظواهر من قبيل صراعات المصالح. ويلاحظ هيرست (١٩٧٣، ١٩٧٥) أن التمييز بين السوي والمرضي واعتبار كل ما هو

مرضي مرتبطا بما هو فردي ولا اجتماعي. بينما ينشغل لوكز (١٩٨٥) بتفسير دوركايم للأنانية واللامعيارية، مثلا، لغياب المجتمع، مع افتقاد الأهداف والقواعد الاجتماعية، عوضًا عن تحقق القواعد والأهداف الاجتماعية ذات الطابع الأناني واللامعياري. ويوضح بوجي (١٩٧٢) أن مساواة دوركايم أو خلطه بين المعياري والاجتماعي ، تقوده إلى اعتبار اللامعياري لا اجتماعي أو ضد اجتماعي في طبيعته. ويؤكد زيتلن (١٩٨١)، من جهة أخرى، على أن دوركايم قد طرح نظرية في الجريمة والانحراف بوصفها أموراً اجتماعية، لها أسباب اجتماعية، سوية. والحق أن دوركايم لديه نظريتين حول الانحراف، لا ينفيان بعضهما:(١) أن الجريمة مصدرها فردي بسبب الحتمية البيولوجية. (٢) أن الجريمة مصدرها اجتماعي بسبب الحتمية الاجتماعية. وترد نظريته الثانية في نقاشاته حول الانتحار واللامعيارية الجنسية.

(٣٦) الانتحار، ص ٣٧٣؛ ٢٨١؛ ٢١٤-١٥؛ ٢٠٩

(٣٧) هناك قدر واسع من الكتابات والحجاج الثانوي بشأن معنى اللامعيارية. وهذا غير واضح نوعا ما، مع الأخذ في الاعتبار ما ينطوي عليه تفسير دوركايم للمفهوم من بساطة ووضوح شديد. وللمفهوم معنيان في أعماله. أحدهما ، عام والآخر، خاص. والأول، له الأولوية في كتاب تقسيم العمل. ويعني المفهوم فيه الغياب المؤقت للقواعد والأنماط والعادت التي تنظم الأعضاء الجديدة ووظائف المجتمع وعلاقاتها وتضفي عليها التناغم. والثاني، يرد في "الانتحار" و"الاشتراكية وسان سيمون" الأخلاق المهنية والأخلاقيات المهنية"، إلخ. وهنا تمثل اللامعيارية غيابا للون بعينه من القواعد، تلك التي تضع الحدود على طموحات الفرد، من قبيل الحدود الطبقية على الطموحات المادية، إلى جوار حدود الزواج الأحادي على الطموحات الجنسية.

(٣٨) الانتحار، ص ٢٥٨.

(٣٩) الاشتراكية، ص ١١٩؛ ٢٠٤.

(٤٠) ورغم ما للأنانية واللامعيارية من أصل مشترك، وما يجمعهما من سبب

غياب المجتمع والحصول المتكرر بعامة، إلا أنهما مختلفان: وهو ما يوضحه دوركايم بوضـوح شـديد، وكل بنائه النظري يدعم ثنائيات مـفـاهيـمـيـة مـخـتلفـة ، وهي اللامـعـيارية/المعـيارية والعـزلة/التكامل. ورغم ذلك، يخلط بارسـونز(١٩٤٩) ويدمج المفهومين معا، كما يفعل آخرون يتناولون حديث دوركايم عن "سبب الانتحار". ويعترف جيدنز (١٩٧١ ط١) ولوكز (١٩٨٥) بهذا الاختلاف، ويدركان خطأ بارسونز.

(٤١) الانتحار، ص ٣٨٢؛٢٨٨؛٢٨٩؛ ,٢٥٨

(٤٢) قواعد، ص٩٧.

(٤٣) الانتحار، ص ٣٠٨.

(٤٤) قواعد، الصفحة الرابعة.

(٤٥) تقسيم، ص ٣٠٥.

(٤٦) صور، ص ٢٣٩؛ ٢٣٩، هامش.

(٤٧) قواعد، ص ٦٩؛ الصفحة الثالثة والثمانين؛٧١.

(٤٨) تقسيم، ص ٤٢٩؛ ٧٣-٤؛ ١٠٦.

(٤٩) الانتحار، ص ٣١٩.

(٥٠) مقدمات، ص ٥٣٢-٣.

(٥١) الأخلاق، ص ٦١.

(٥٢) صور، ص ٣٠.

(٥٣) التربية، ص ٤٢.

(٥٤) تقسيم، ص ٣٨٠.

(٥٥) علم الاجتماع، ص ٣٦٥؛ ٣٦٨.

(٥٦) ويؤكد هيرست على هذا الجانب الفكري من عمل دوركايم؛ بينما يقف معارضا لتفسير ألكسندر(١٩٨٦) وبارسونز (١٩٤٩). إذ طبقا لهما، فإن الأعمال الأولى لدوركايم وضعية، ومادية، وحتمية، بينما يعتبر عمله الأخير مثاليا؛ وهو في الأساس طوعي. ولا يرد ذكر للتنشئة بوصفها عملية ذات اشكاليات. ومن المفترض أن عملية التنشئة ليست جزءا من المرحلة الأولى التي كان فيها ماديا وحتميا وطوعيا. وفي مرحلته الطوعية، كانت التنشئة عملية تامة وبسيطة ولا إشكال فيها، فهي توحد الفرد بالمجتمع في دورة التطبع التي تجعل من الطرفين طرفا واحدا.

(٥٧) تقسيم، ص ٢٨.

(٥٨) الانتحار، ص ٣٧٣-٤.

(٥٩) دروس، ص ٤٨.

(٦٠) صور، ص ٢٤٠.

(٦١) التربية، ص ١٠٨، التأكيد من تصرفي.

(٦٢) الأخلاق، ص ٥٦.

(٦٣) تقسيم، ص ٣٨٦-٧.

(٦٤) الفلسفة، ص ٥٦.

(٦٥) الانتحار، ص٣٣٦.

(٦٦) تقسيم، ص ٢٩٧-٣٠٢.

(٦٧) المرجع السابق، ص ٣٨٣-٤.

(٦٨) المرجع السابق، ص ٢٨٧؛ ٣٢١؛ ٢٨٣؛ ٤٠٤.

(٦٩) المرجع السابق، ص ٤٠٠.

(٧٠) الأخلاق، ص ٦٣.

(٧١) الانتحار، ص ١٥٩.

(٧٢) والحجة هنا أن فردانية وطوعية دوركايم تفهم على النحو الأمثل بوصفها حتمية بيولوجية واجتماعية بالذات. والعكس يجادل فيه ألكسندر(١٩٨٦)؛وبارسونز (١٩٤٩)؛ وميزروفيتش (١٩٨٨)؛ وميزنيتش (١٩٨٨) الذين يجمعون بين دوركايم وفيبر على طريقة هابرماس، ويرجحان كفة الطوعية والإجماع على الحتمية والقهر في النظرية والواقع.

(٧٣) ويركز جيدنز (١٩٧١ ط١)؛ وميزروفيتش (١٩٨٨)وزيتلين (١٩٨١) على هذا الموضوع في أعمال دوركايم. حيث يلاحظ زيتلن الأهمية المحافظة للصفقة الاجتماعية التي يخضع بمقتضاها الفرد للمجتمع في مقابل فوائد الحضارة، ويتم فيها مضاهاة الحرية بالسيطرة الذاتية والواجب، والسعادة بالالتزام والانضباط.

(٧٤) الفلسفة، ص ٥٦.

(٧٥) تقسيم، ص ٣٨٦-٧.

(٧٦) الفلسفة، ص ٧٢-٣.

(٧٧) التربية، ص ٥٤؛١٢٤.

(٧٨) مقالات، ص ١٥٣.

(٧٩) التربية، ص ١٢٤.

(٨٠) المرجع السابق، ص ٥١.

(٨١) المرجع السابق، ص ٥٤.

(٨٢) الانتحار، ص ١٢٧.

(٨٣) الفلسفة، ص ٣.

(٨٤) قواعد، ص ١٢٣.

(٨٥) مقالات، ص ١٣٣.

(٨٦) الفلسفة، ص ص ٧٤؛٣.

(٨٧) الأخلاق، ص ٩١.

(٨٨) التربية، ص ١١٥-١٨.

(٨٩) المرجع السابق، ص ١١٨-٢٠.

(٩٠) المرجع السابق، ص ١٢٥.

(٩١) ويتبع ألكسندر (١٩٨٦) بارسونز (١٩٤٩) في استبعاده للعنصر الثالث ؛ الأخلاق، مفسرين عن خطأ بوصفهما عاملين دالين على الطوعية. ويخطئان كذلك بسبب نظرية دوركايم في الأخلاق. فالحرية الأخلاقية عنده لا تعادل الطوعية، لكنها فحسب شكل من أشكال الحتمية الذي تفهم وتقبل في ضوئه الحتمية. ويعرف تيريكيان (١٩٧٨) تصور دوركايم عن حرية الفرد والقبول المتنور على اعتبار كونه تصورا كانطيا . وبحسب فينتون (١٩٨٤، ٢٣٠-١)،" هناك. . . تصور للحرية والفردية في عمل دوركايم يختلف عن التصورات الشائعة"، بالذات فيما يتصل بمفهوم القبول المتنور بوصفه حرية فردية.

(٩٢) التربية، ص ١٢٠.

(٩٣) الفردية، ص ٢٤.

(٩٤) الأخلاق، ص ٩١.

(٩٥) الفلسفة، ص ٥٦.

(٩٦) صور، ص ٣٠٦.

(٩٧) مقالات، ١٥٣.

(٩٨) التربية، ص ٧٣.

(٩٩) المرجع السابق، ص ١١٨.

(١٠٠) المرجع السابق، ص ٧٣.

(١٠١) صور، ص٣٠.

(١٠٢) الأخلاق، ص ٦٠.

(١٠٣) الفلسفة، ص ٥٦.

(١٠٤) التربية، ص ٦٩.

(١٠٥) الأخلاق، ص ٩٠.

(١٠٦) التربية، ص ١٠٨؛ ١١٩.

(١٠٧) مقالات، ص ١٥٠.

(١٠٨)صور، ص ٣٠٦.

(١٠٩) المرجع السابق، ص ٣٠٧–٨، والتشديد من تصرفي.

(١١٠) الفلسفة، ص ٥٩.

(١١١) الفردية، ص ٢٨، هامش، التشديد من تصرفي.

(١١٢) الانتحار، ص ٣٣٧.

(١١٣) الفردية، ص ٢٤.

(١١٤) صور، ٤٧٢.

الفصل الرابع

الأيديولوجيا والحقيقة
المعرفة الفردية والجمعية

نظرية دوركايم فى المعرفة

يمكن وصف نظرية دوركايم في المعرفة الوصف الأمثل بوصفها نزعة عقلانية سوسيولوجية. وتنشأ نظريته في المعرفة على نحو منظم بالتوازي مع نظريته في الوجود. كما أن نظريته في المعرفة – مركبة على نحو منظم في تعارض مع نظريات المعرفة البديلة، بداية من نظرية الاختزال البيولوجي، والفردية، والمادية، والعقلانية القبلية، والإمبيريقية. ويتكئ موقف دوركايم في النقاش الوجودي – المعرفي على تصوره الخاص لذات المعرفة البشرية وموضوعها.

إنه منظر عقلاني، فيما يخص موضوع المعرفة[١]، حيث يدرك الواقع على اعتبار كونه علائقيا، ويدرك العلاقات بوصفها واقعية، ويفهم الواقع علائقيًّا على أنه جليًا[٢]. ويرفض المذهب الإمبيريقي، بسبب اتجاهه صوب التجزيئ والروحانية، على خلاف النزعة الواقعية الموضوعية ذات الطابع العلائقي. كما يرفض المادية لنزوعاتها نحو الاختزالية والاسمية، باعتبارها في تعارض مع الانتشارية الاجتماعية، ومع الواقعية الاجتماعية والنفسية. كذلك يوصف دوركايم على أنه منحاز لما هو اجتماعي[٣]، فيما يخص ذات المعرفة عنده. فهو يرى الجماعة ذات المعرفة الحقة، وينظر إلى المعرفة الفردية بوصفها معرفة أيديولوجية. ويرفض العقلانية القبلية بسبب من توجهاتها صوب المثالية الفردية أو الإلغاز، باعتبارها على نقيض البنائية الموضوعية والجمعية. كما يرفض مذهب الرد البيولوجي لميوله نحو الفردية والحسية، باعتبارها على خلاف مع النزعة السوسيولوجية والنزعة التصورية.

وعلى نحو مطلق، يضع دوركايم الوعي الجمعي أو العقل الاجتماعي موضع الذات السامية وموضوع العقلانية؛ ولذلك تكون موضوع المعرفة الحقة.

وعلى العكس يرى الفرد "ذاتا" و"موضوعا" للمعرفة الإمبيريقية، وبذلك يضعه موضع التابع وموضوع الحقيقة. وبحسب العقلانية السوسيولوجية، بالإمكان التوصل

إلى معرفة حقيقية، لأنها منشأة اجتماعيا بالتزامن ومؤسسة على نحو موضوعي. فالمعرفة السوسيولوجية الحقة مكونة عقلانيا من خلال تجذرها الموضوعي في العقل الجمعي[٤].

ويعارض دوركايم مذهب الاختزال البيولوجي، ويصر على أن يكون الفكر فكرا يسمو بالمطلق على الأساس المادي لمحيط الفرد. فما إن يتشكل نظام من الأفكار أو التصورات، يصل إلى حالة من "الاستقلال النسبي" عن الأساس الفيزيقي. ومع ذلك، لايؤمن بأن الفكر يتجذر في عقول الأفراد، بل يراه أيضاً في استقلال جزئي عن التركيب العضوي الأساسي.

وبحسب رؤية دوركايم، يمثل الأفراد الأساس المادي للعقل الجمعي. فالعقول الفردية تشبه الخلايا المخية. والأفراد، أو الخلايا الاجتماعية، مثل الخلايا الفسيولوجية للمخ يتآلفون فيما بينهم، وبذلك يظهرون قوتهم النفسية، التي تفترض مسبقاً وجود القالب المادي، بل وتتجاوزه أيضاً. ولذلك فإن المجتمع جماع العقول والأجساد الفردية المشكلة للعقل الجمعي، وهو الذي ينتج الفكر على أرض الواقع. فالأفراد عبارة عن أجزاء مكونة للعقل الجمعي، ومتلقين سلبيين لأنشطته الفكرية.

يرفض دوركايم أن يقدم تفسيراً عضويا للحياة النفسية، انطلاقا من كونها نابعة كلية من مخ جسد الفرد. بل ويرفض كذلك أن يراها غير قابلة للتفسير، سواء بوصفها نتاجاً للنشاط الفردي التلقائي للغاية، أو باعتبارها من عدم، أمراً قائمًا أبداً ولم يُنْتَج.

لو أن العقل لون من ألوان الخبرة الفردية فحسب، فهو ليس موجوداً. فمن جهة، إذا لاحت قواه ولم توضع موضع الاعتبار، فإنها تبدو خارج حدود الطبيعة والعلم. إزاء هذين الاعتراضين المعارضين يظل العقل محط شك. لكن لو تأكد الأصل الاجتماعي للفئات العقلية، يتولد توجه جديد، نراه سيساعدنا على تخطي الصعوبتين المعترضتين سبيلنا.[٥]

وهكذا يكون الفكر مصنوعا، صناعة منظمة. إنه من صنع المجتمع وفيه. وله علة، والعلة اجتماعية.

ولأن الحياة النفسية مستقلة جزئيا عن التركيب العضوي، رغم ذلك، فليس هذا معناه عدم اعتمادها على العلة الطبيعية، وأن توضع بالضرورة خارج نطاق الطبيعة. لكن كل هذه الحقائق التي لا نستطيع أن نجد تفسيرها في مركب الأنسجة إنما تعتبر نابعة من خواص البيئة الاجتماعية. فالواقع الاجتماعي ليس أقل طبيعية من الواقع العضوي. وبالتالى، مع وجود نطاق واسع من الوعي ذي أصل غير واضح باستخدام علم الفسيولوجيا – النفسية بمفرده، فليس لنا أن نستنتج أنه تشكل من تلقاء نفسه، وبحسب ذلك يكون عصياً على البحث العلمي، بل إنه فحسب موضع درس علم وضعي آخر، يمكن تسميته بعلم النفس الاجتماعي. والظواهر التي تعتبر موضوع البحث فيه . . نابعة من الأسباب الاجتماعية. (٦)

يدافع دوركايم عن مذهب "الطبيعة" السيكولوجية، الذي لا يضع الظواهر الفكرية خارج نطاق الطبيعة، كما لا يردها إلى العقل الفردي أو شأن عضوي ويعيِّن الفكر، دون أن يرده إلى مادة matter . فهو ليس مناصراً للمذهب المثالي ولا للمذهب المادي، بل هو اجتماعي(٧) ، وللفكر خصوصيته عنده. ذلك أنه يشكل درجة بعينها من الوجود، تختلف عن وجود المادة، لكنه رغم ذلك واقعي. إنه يخص مجتمعا بعينه قائما يحيا فيه، ويعتمد عليه. فليس الفكر خالداً، ولا مطلقا، ولا جوهرانيا (بحسب المثالية)، لأنه اجتماعي.

إن نظرية دوركايم السوسيولوجية حول المعرفة هي نظرية سوسيولوجية في المعرفة العقلانية. وهو يصف نظريته على أنها تقع ما بين المذهب الإمبيريقي والعقلانية القبلية، حيث يعارض المذهبين معا، وفى الآن ذاته يستوعب عناصر من كل منهما.

إن العقلانية وشيكة الصلة بالنظرية السوسيولوجية للمعرفة في منطقة وسطى بين

المذهب الإمبيريقي الكلاسيكي والمذهب القبلي. إذ بحسب المذهب الأول، تعتبر فئات الفكر تراكيب مصطنعة كل الاصطناع، بينما على النقيض تعتبر بحسب المذهب الثاني معطاة سلفا من قبل الطبيعة؛ ومن جانبنا، فهي عمل فني. (٨)

بذلك يرفض دوركايم عقلانية كانط المثالية أو القبلية، النظرية التي تقول بأن الفكر العقلاني، وفئاته، سابق في وجوده على البشر وخبرتهم.

ما من سبيل للقول بكونه متأصلا في طبيعة العقل البشري. فمن الضروري تبيان متى كان لنا هذا الامتياز المدهش، ومن أين جاءت لنا القدرة على رؤية علاقات بعينها في الأشياء، التي لا يمكن تبيانها باختبارها(٩).

تعتبر نظرية دوركايم في المعرفة مذهبا من مذاهب العقلانية لكنها في الوقت عينه، تعارض اعتبار فئات الفكر" معطى من الطبيعة "؛ إذ إن عملية التصنيف ليست "فطرية "أو من صنع الفرد أو "معطى في الأشياء". لأنه "دون غرس سبل التفكير الناجمة عن التطور التاريخي العام"، لن ينتج العقل الراشد غير "دفق مستمر من التصورات التي تختلط بعضها ببعض". أو تكون في الأغلب "تمييزات" "متناثرة" (١٠).

ما من دليل لدينا لافتراض أن عقولنا تحتوي في بداية تشكيلها، وفي اكتمالها، نموذجا لهذا الإطار الرئيسي لكل التصنيفات . . . وليس العالم الجلي ولا عقولنا بيدها أن تعطينا إياه. (١١)

ولذلك ينأى دوركايم بنفسه عن العقلانية القبلية، سائرا في اتجاه المذهب الإمبيريقي. ففئات الفكر هي في الواقع "تراكيب مصطنعة "؛ بمعنى أنها منشأة. فهي ليست متأصلة في العقول البشرية تلقائيا وإلى الأبد. وإن تكن متأصلة إلى الأبد في الواقع، فهي ليست مغروسة تلقائيا ودون جدال من الواقع إلى العقول البشرية.

ومن جهة أخرى تعتبر النظرية السوسيولوجية في المعرفة نظرية عقلانية (١٢). ففيها مبدأ عقلاني يقول "العالم له جانب منطقي يعبر عنه العقل تعبيراً ممتازاً "، وهو مبدأ معارض للرؤية الإمبيريقية التي تقول بأن الفئات الفكرية عبارة عن " تراكيب

مصطنعة " بمعنى القول بزيفها. ففي الواقع ماهو أكثر مما تنطوي عليه الخبرة الإمبيريقية من ظواهر حسية، فليس الواقع مثل الواقع الإمبيريقي، ولا يرد إليه. ورغم أن العقل لا يسمو على الخبرة ولا يسبقها، إلا أن الخبرة ليست كافية في ذاتها، ولا تشكل المعرفة. كذلك تكون المعرفة الإمبيريقية "مجتلبة" ومعطاة إلى عقولنا من خلال الفعل المباشر للموضوعات. لكن المعرفة بالواقع لا يمكن أن تكون معرفة مباشرة من غير وسيط. ولا يمكن أن تكون تجريبية. إنها موسومة بالتدخل. وحتى يتسنى فهم الواقع أو معرفته، يتطلب توفر الظروف التي تقع "خارج وقبل" الخبرة، فهي تتطلب فئات الفكر.[١٣] وبينما تعتبر العقلانية عن حق مصطنعة لا فطرية، إلا أنها رغم ذلك واقعية الطابع، لا اسمية، إنها تشبه العقلانية المتأصلة في الواقع وبذلك تكون نظرية المعرفة السوسيولوجية نظرية عن العقلانية التي تعتبرها مصطنعة وقاطعة، فلا هي بالتلقائية ولا بالزائفة.

الإمبيريقية الفردية والعقلانية الجمعية

المعرفة الإمبيريقية بوصفها معرفة فردية

ورغم تصور دوركايم للفكر على أساس كونه اجتماعيا، واعتراضه على اعتبار فكر الفرد عملا غير مستقل بل عبارة عن فكر مشتق، إلا أن لديه الفرصة للاعتراف بالفكر الفردي، على هذا النحو. إنه يناقش الفكر الفردي، والوعي الفردي، والتصورات الفردية، على أساس تعيُّنها مختلفة عن الفكر الاجتماعي والوعي الجمعي والتصورات الجمعية، وفى تعارض معها. وهو يقدم الفكر الفردي على نطاق واسع على أساس كونه حجر الأساس: أناني وجسداني في طابعه. وهو ينبع من الجسد وأحواله ويعكسها. أما الفكر الاجتماعي فهو أسمى؛ فكري على النحو الأمثل، وأخلاقي أيضاً، في طابعه. فهو فكري ومثالي. ولعل هذا التعارض الرئيسي بين تصورات الفرد والتصورات الاجتماعية، يؤصل لفارق عام للغاية، بين توجهين محوريين ومتباينين في الفكر: التوجه

الإمبيريقي والتوجه العقلاني. فالأول، ينظر إليه بوصفه توجهًا يخص الفرد على مستوى الفكر؛ بينما ينظر للثاني بوصفه توجهًا اجتماعيًّا بوجه خاص.

فهناك بحسب دوركايم لونان من ألوان المعرفة. وما من سبيل للحديث عن الوحدة بينهما بل الانقسام. حيث يتم الانقسام بين قطبين في تعارض: الخبرة مقابل العقل، القطب الإمبيريقي والقطب العقلاني[١٤]. فعالم الخبرة الإمبيريقي هو عالم الحواس. والجانب الإمبيريقي من العقل هو الإدراك الحسي. وذات الإدراك الحسي هو الكائن الفيزيقي. إنه مادي وخاص. وموضوعه هو العالم الفعلي المباشر. وهذا الموضوع، بالتوازي مع ذاته، مادي وخاص. وهذا يعني أن طابع المعرفة الإمبيريقية هو موسوم بسمتين كونها خاصة، بموضوعها الخاص وذاتها، وسريعة الزوال أيضاً بطبيعتها. إنها تعكس موضوعا فريداً وله خصوصيته وذاتا فريدة لها خصوصيتها، في لحظة زمنية بعينها ذات فرادة في الزمن. وهي مشبعة بطبيعة واحدة لذات خاصة، طبيعة واحدة لموضوع خاص. وطبيعة واحدة لنقطة زمنية بعينها.

إن ذات الإدراك الإمبيريقي هي الجسد. وهو يمثل بدوره نقطة مادية وذاتًا خصوصية في المكان. وهذا الجانب فيه يتعلق بخصوصية المحسوسات. فالمحسوس "قريب كل القرب من تكويني العضوي" و"لا ينفصل عنه" [١٥]. والمحسوسات "معتمدة كل الاعتماد على تكويني العضوي الفردي" ولذلك، "تنتمي" المحسوسات لأفراد بعينهم، ولا يتبادلونها أو يتقاسمونها[١٦] والجسد المدرك هو أيضاً نقطة في زمن بعينه. ولذلك فإن البيان الإمبيريقي، أي المحسوس، "يعبر عن شرط لحظي لوعي معين"[١٧] وأخيراً، يعتبر الإدراك الحسي مسألة ذات خصوصية بالنظر إلى الطابع الفطري للمدرك. وتعتبر المعرفة الإمبيريقية معرفة "مكونة من أحوال فردية تفسر كل التغير حسب الطبيعة النفسية للفرد"[١٨]. ولعل المحسوس"يرتبط كل الارتباط" بـ"التكوين العضوي وبالشخصية" لوحدة الإحساس/الإدراك الفردي، و"لا يمكن أن ينفصل عنها". فهو "معتمد" على التكوين العضوي للفرد؛ "الملائم" له. ويمثل ظاهرة "عقل معين" [١٩].

إن ثنائية المعرفة، لاحتوائها على تناقضات، مع انقسامها إلى معرفة إمبيريقية وأخرى عقلانية، تعكس ثنائية مركزية يقيمها دوركايم بين الفرد والمجتمع. فالفرد المحدد تواً بتكوينه الفيزيقي والعضوي، هو بالطبع محدد بشكل مباشر حسب أسلوبه الإمبيريقي في المعرفة. فالانقسام الحاصل بين العقل والخبرة هو حقا انفصال بين العقل وخبرة الفرد.(٢٠) ذلك أن الخبرة، وبالذات الخبرة الحسية، ظاهرة فردية. فالمحسوسات والصور الحسية نتاج خبرات حسية للفرد.(٢١) والبيانات الإمبيريقية، المتمثلة في المحسوسات أو الصور الحسية "فردية بالضرورة وذاتية".(٢٢) ويتسم عالم الإدراك، والمحسوسات، بالتقلب، والتغير، والتجسيد، والخصوصية، والشخصانية، فهو عالم فردي. وعالم "المادة والحس" طرف من" عالمين متعارضين". إنه عالم الفردية، عالم وجهة نظر معينة لكل فرد مستقل.(٢٣).

ويعتبر الصراع بين الفرد والمجتمع هو صراع تنتظم فيه المحسوسات إلى جوار الشهوات الحسية، والأحاسيس، والميول الذاتية، في صف الفرد ومستمدة من "تراكيب فردية".(٢٤) ولعل نمطي الحياة النفسية المتعارضين مرتبطان بكائنين متعارضين يشكلان كل فرد. فالفكر الإمبيريقي هو عمل كائن، يمثل كل شيء مرتبطًا بذاته ومن وجهة نظره الخاصة، الكائن " الذي لا موضوع له غير ذاته". إنه الكائن الذي يعرف فقط "الجسد وحالاته"، و"الوجود الحسي". هذا هو الكائن الفردي، أي الفردانية(٢٥) وبذلك تقف الخبرة والمحسوسات، مثل الغرائز، والدوافع الفردية والحسية، في تعارض مع العقل بوصفها طرفًا في الثنائية المعرفية، وباعتبارها "ذهنية ناجمة عن خبرات الفرد". (٢٦).

إن موضوع الإدراك الإمبيريقي هو مادة جوهرية متجسدة. له خصوصية وحضور. وهو شيء. ولعل المحسوس يرتبط بموضوع بعينه أو "محدد". "فهو أو الصورة الحسية معتمدان دائما على موضوع محدد"(٢٧). فالمحسوسات تمثل بالضرورة ما هو فعلي، الذي يخاطب الوجود الحسي: إنها تمثل "الحياة" ذاتها(٢٨). ولذلك يرتبط الموضوع الإمبيريقي الماثل بعلاقة مباشرة وفورية بالذات. فالحواس تفهم الموضوعات الفورية المميزة في أوضاعها الفورية والواضحة. ومن ثم تعتبر المعرفة

الإمبيريقية "المعرفة التي تلوح للأذهان بالفعل المباشر للموضوعات"[٢٩]. ويكون الإدراك حسب التعريف عبارة عن استدخال بسيط وآلي للمظاهر الحسية، والواقع المادي الخارجي. وهذه الموضوعات المحددة هي أيضاً متفردة مكانيا وزمنيا. ولذلك لا يقتصر الإدراك الإمبيريقي على ظواهر مستقلة وفورية أو ماثلة، وفي حضور بادٍ. كما يقتصر على موضوعات في تتابع زمني ومكاني. فالمتجسد عبارة عن أمثلة معينة لا حدود لها، وفي تحول لا نهائي.

والإدراك هو العنصر الضروري في المعرفة الإمبيريقية. فالمدركات مختلفة بالأساس عن العناصر الضرورية للتصورات والفكر العقلاني وفى تناقض معها ومغايرة لها جذريا. ذلك أن التصورات في علاقة تعارض مع المدركات. فالتصور الثابت والشامل : "في تعارض مع التمثيلات الحسية لكل نظام – المحسوسات والمدركات الحسية أو الصور الحسية".[٣٠] حيث أن الفكري والجسدي، والمحسوسات والفكر التصوري " في تعارض مع بعضهما البعض، في علاقة "صراع" و"خصومة"[٣١] ويعرف دوركايم "العالمين" – العالمين "المتعارضين"– عالم "المادة والحس" وعالم " العقل الخالص والموضوعي".

كذلك تقف المفاهيم في علاقة بعينها وذات خصوصية شديدة مع المدركات. وتفهم هذه العلاقة مراراً بوصفها علاقة الإطار أو قالب العمل بمحتوياته. وتشكل الفئات "إطارا ثابتا يشمل الفكر كله"، بداية من المدركات الحسية . مثال ذلك أن فئة الزمن تعمل "بوصفها إطاراً مجرداً وموضوعيًّا"، "تشمل . . . الوجود" [٣٢] . وتعمل فئة الطبقة "بوصفها إطاراً خارجياً له موضوعات تدرك بوصفها موضوعات متشابهة في المضامين جزئيا"[٣٣]. كما تمثل فئة العلية "إطارا تترتب فيه اليقينيات الإمبيريقية ذاتها "، وبذلك "تساعدنا على أن نفكر فيها"[٣٤]. وكذلك فإن فئة المكان أو التمثيل المكاني عبارة عن " تنسيق أولي لبيانات الخبرة الحسية"[٣٥] وبذلك ينظر إلى الإطار التصوري على أنه الإطار الذي يقوم بعملية التنظيم والتصنيف لكونه "يحتوي" على ما هو حسي

من "محتويات"، و"مادة"، و"موضوع". فهو يصل ويقطع، يوحد ويقسم، الظواهر الإمبيريقية. ففهم الأشياء هو إدراك لعلاقتها ببعضها، أي معرفة "مكانها" و"جوهرها".

وهناك سبل أخرى لوصف علاقة التصوري بالحسي. إذ ينظر إلى المفاهيم على اعتبار كونها "تضاف" إلى المعلومات الحسية، فالتمثيلات الاجتماعية، ومن ضمنها الفئات، "تضاف" إلى التمثيلات الفردية. والفكر الجمعي، المرتبط بتجريدات الدين والعلم والفلسفة، والمتصل بمفاهيم الله والبلد والعملة، ينشأ حين "يضاف العقل إلى ما تقدمه الحواس مباشرة من بيانات"(٣٦) وذلك أن الحيوانات "تدرك بالخبرة" ولكن لدى البشر "ملكة الإدراك"، ملكة التفكير، التي هي عبارة عن "إضافة شيء إلى الواقع".(٣٧) وهناك "عالمان"، والتفكير هو العملية التي تضيف عالم الخبرة من خلال فرض عالم تصوري جديد عليه.

إن هذا الفرض يمكن فهمه بشكل مختلف بوصفه استبدالاً لعالم محل آخر أي بوصفه استبدالاً لعالم التفكير محل العالم الإمبيريقي. حيث بالإمكان إحلال "سبيل جديد لتمثيل الواقع" محل "انطباعات الحواس".(٣٨) وعلى هذا النحو تحل الفكرة "التصورية" عن العالم محل الفكرة "الحسية" عنه.(٣٩) باختصار، يَحُل المجتمع محل العالم الذي تبديه الحواس لنا عالما مختلفا بغرس الأفكار التي أنشأها المجتمع نفسه.(٤٠)

إن الفرض – بوصفه فرض إضافة أو إحلال – لا يعتبر علاقة تعادل. لا يمثل صلحا بين طرفين متعادلين بل هو غلبة لعالم العقل على عالم الحواس بحيث يقف عالم المفاهيم في علاقة خصام مع العالم الحسي، في علاقة إمبريالية، علاقة مُستعمِر بمُسْتعْمَر. وحتى نصف العلاقة، من الضروري فهم مفهوم "الهيمنة". فالدرس المستخلص من الفكر التصوري، أي سر قدرته على إنتاج المعرفة وغلبته على الطبيعة، يكمن في استعداده "لا نحو ترك العقل أسيراً للمظاهر المرئية، بل القيام بتعليم العقل أن يسيطر عليها".

إن الفلسفة والعلم ثمرة الفكر التصوري، الذي أخذ في الظهور مع الدين، وهو القادر على "صوغ قانون" انطباعات الحواس(٤١). فالإطار التصوري الذي ساعدنا في التفكير في محتوياته الإمبيريقية لا يحتوي فحسب على هذه المادة بل "يفوقها ويهيمن

عليها"[٤٢]. فعلى سبيل المثال يعتبر مبدأ هو "الأسمى" فيما يتعلق بالعالم التجريبي. فله "أن يسيطر ويحكم حتما تدفق التمثيلات الفردية الحسية"[٤٣].

وتقف العقلانية في علاقة تعارض وهيمنة مطلقة على المعرفة الإمبيريقية.[٤٤] كذلك يقف ما هو تصوري إزاء ما هو حسي كما هو الحال في علاقة المجتمع بالفرد. ولأن ما هو امبيريقي فردي بالضرورة، فإن ما هو عقلاني اجتماعي حتما. فالفكر التصوري فكر اجتماعي: ذلك أن الفكر الاجتماعي فكر تصوري :

حتى يتسنى إنشاء قانون لانطباعات الحواس وإحلال أسلوب جديد في تحليل الواقع محلها، لابد من المضي في سبيل فكري من نوع جديد وهو التفكير الجمعي . . . ولانشاء عالم من المثاليات، يبدو به عالم الوقائع المجربة متجسداً، فإن التمتع الأسمى بالقوى الفكرية ضروري، وهو الممكن من خلال المجتمع وفيه. [٤٥]

المعرفة العقلانية بوصفها معرفة جمعية

إن الطبيعة الاجتماعية للفكر العقلاني أو التصوري، الذي يحرص عليه دوركايم، يراها بصور شتى. فوفقا له، يعكس الفكر بيئة اجتماعية مخصوصة يوجد فيها، إذ يوجد توافق بين الفكر وأساس البنية الاجتماعية. فيفترض في الفكر العقلاني أن يكون "ترجمة للأوضاع الاجتماعية"، أو يعبر عن "حال الظروف الاجتماعية" لسببين مستقلين على الأقل.[٤٦] أولهما، اعتبار المجتمع ذات الفكر بمعنى عده صائغ الفكر. فهو ذات الفعل "يفكر". لأن المجتمع، أي العقل الجمعي، ينتج الفكر بمعنى قيامه بصوغه وانشائه. ثانياً، يرى دوركايم الحياة الاجتماعية موضوع الفكر. فالفكر يعكس المجتمع لأنه مبدئيا يتخذ من المجتمع نموذجا له، ولذلك يفهم مجالات الخبرة الأخرى من خلال تراكيب تطورت في وعي المجتمع. بلغة أخرى، يصبح المجتمع أولاً واعياً بذاته، لذلك فهو على وعي ذاتي، يساعده فيما بعد في التفكر في بقية الواقع.[٤٧]

إن الفكر العقلاني أو التصوري معادل للفكر الاجتماعي، عبر فهم المجتمع

باعتباره الذات والمؤلف، والفاعل . . . ومنشأ لهذا الفكر. ولو اعتبر الفكر التصوري نتاجا جمعيا، فذلك لأن المجتمع ذات جمعية. وللذاتية الجمعية وجهان. ففى المقام الأول، يتصرف الجسد الاجتماعي بصورة جمعية، إذ يوجد سلوكيات توصف بأنها اجتماعية وسوية وجمعية. وفى المقام الثانى، يفكر العقل الجمعي جمعيا، حيث يوجد سلوك جمعي ومشاعي واجتماعي. وبشكل خاص يفكر العقل الجمعي أو ينتج تصورات جمعية.

وعلى هذا النحو، يرى دوركايم المجتمع وحدةً أو "كائنًا". وهذا يعني الجملة المعاد تكرارها مراراً التي مفادها أن المجتمع يشكل واقعا فريداً. فالمجتمع بالفعل، وحرفاً، "كائن خاص". إنه "كائن ملحوظ"، وفردية لها طابعها الخاص، وله سيماؤه الشخصية وسجاياه، فهو ذات خاصة. وهو جمعي وخاص، كما يعتبر "ذاتا تستوعب كافة الذوات الفردية فيه". وفيه جانب فكري. فالحياة الاجتماعية تحتضن " للوهلة كلا من التمثيلات والممارسات . . . الأفكار والتصرفات". ويعتبر المجتمع، بمعنى من المعانى المهمة له، عبارة عن "جماع صور الوعي البشري". فالتمثيلات الجمعية نتاج تعاوني، بالعقل الجمعي أو الوعي الجمعي، الذي يتكون بدوره من "مجموعة من العقول". ولذا يعتبر العقل الجمعي عبارة عن "عقل فريد، تتلاقى فيه كل العقول معا". والوعي الجمعي هو "وعي الأوعية"[٤٨]. وهذا يعني أن المجتمع يفكر. فيدل وجود الفكر الجمعي على وجود التفكير الجمعي.

ويصف دوركايم الفكر المنطقي والعقلاني بوجه خاص باعتباره "حياديا" و" فكراً جمعيا"[٤٩]. والفهم المنطقي يوصف لديه باعتباره "وظيفة للمجتمع؛ لأنه يتخذ القوالب والتوجهات التي يفرضها المجتمع عليه".[٥٠] والحياة الاجتماعية "أصل" الحياة المنطقية.[٥١] والمجتمع "مصدر" أو "سبب" الفكر المنطقي. والعقل عنده "ممكن فحسب من خلال مجموعة من الأفراد؛ هو الذي يوجدهم".[٥٢] فالعقل "اجتماعي".[٥٣] ولعل "الفارق بين الفردي والاجتماعي" هو ذاته الحاصل بين التمثيلات الإمبيريقية والعقلانية. وفى الانقسام بين المحسوسات والعقل نرى الأولى "مستمدة من تراكيبنا الفردية"، بينما

نجد أن "النشاط العقلي-سواء كان نظريا أو عمليا- معتمد على الأسباب الاجتماعية".[٥٤]

يتكون المنطق والعقل من مفاهيم وفئات.[٥٥] وتنتمي المفاهيم "للجماعة الاجتماعية ككل". و"تعبر عن طريقة تمثيل المجتمع للأشياء".[٥٦] والمفهوم عبارة عن "تمثيل محايد بالضرورة"، و"يحمل علامة عقل موضوعي"[٥٧]. فهو "مستقل عن كل ذات خاصة"[٥٨]. أما الفئات فهي، بالمقابل وببساطة، "مفاهيم عامة" للغاية.

إن المفاهيم والفئات نتاج المجتمع وصوغ فكره، فهي "منتجات" – أو صنائع- العقل الاجتماعي أو الوعي الجمعي، ومن "صهر" و"بناء" و"تفصيل" و"إنشاء" المجتمع، فهو الذي "يصوغها" و"يقولبها"؛ لأنها من "عمله"، و"نتاج" عمل عقله الجمعي. لذلك نجد أن المفاهيم "نتاج الفعل الموضوعي، غير المعين"[٥٩]. فالمفهوم من "عمل المجتمع". فهو من "صوغ" ذكاء جمعي فريد. والفئات أيضاً من "عمل الجماعة"، ومن "صنع المجتمع ومن إنشائه"[٦٠] فهي عبارة عن "شئون اجتماعية ونتاج الفكر الجمعي" مثل مصدرها الأصلي – الفكر الديني. لأنها موضوعات اجتماعية "شكلتها الجماعات البشرية عبر القرون". مثال ذلك أن فكرة الطبقة "من صنع البشر على نحو واضح"[٦١]. وقانون العلة، مثل الفكر السحرى الذي تطور عنه، "نتاج الأسباب الاجتماعية . . . ومن صنع الجماعات". وفئة العلة من "صنع الجماعة، وتُعْطَى لنا جاهزة".[٦٢]

وبالضرورة تعتبر المفاهيم والفئات، التي تشكل الفكر العقلاني والمنطقي، تمثيلات جمعية.[٦٣] والتمثيلات الجمعية، بعامة، عبارة عن نتاج تعاوني هائل، يمتد في المكان والزمان أيضاً؛ لصوغها، فجماع العقول هو الذي ربط ووحّد وكوّن أفكارها ومشاعرها؛ ولأجلها، قامت أجيال قديمة بمراكمة خبراتها ومعارفها. ولذلك فإن نشاطا فكريا مخصوصا مركزاً فيها، هو نشاط أَثْرَى وأعقد بلا حدود من نشاط الفرد.[٦٤]

إن المفاهيم عناصر أساسية للفئات وللفكر المنطقي والعقلي كذلك. وهي مرتبطة بشكل رئيسي بالكلمات؛ لذلك فالفكر التصوري بالأصل متواشج على نحو معقد – أو

موازٍ – مع اللغة. ويقول دوركايم: "إن الأفكار . . . متوافقة مع عناصر اللغة المتنوعة".[٦٥] والمفاهيم "عبارة عن معنى الكلمات".[٦٦] فهي "متشكلة في اللغة وبها".[٦٧] ولقد طرح دوركايم على نحو يثير الحيرة طبيعة هذه العلاقة الرئيسية بين المفاهيم واللغة. ففي موضع بنصه تقوم اللغة عنده بترجمة المفاهيم والتعبير عنها. وفي حين "تترجم فيه كل كلمة مفهوما"، و"تعبر" كل اللغة عن مجمل "النظام المفاهيمي".[٦٨] وفي موضع آخر، تأتي المفاهيم من اللغة. فيقول بأن غالبية المفاهيم هي التي "نأتي بها من اللغة".[٦٩]

إن تناقض دوركايم يتركز حول قضية الأولوية النسبية – قضية أيهما أتى أولا، الكلمة أم المفهوم؟ بيد أن النقطة التالية تنجو سالمة من هذا الارتباك غير المحلول مطلقاً. فاللغة ليست فحسب الغطاء الخارجي للفكر، بل هي أيضاً " إطاره الداخلي" [٧٠]، لنقولها على نحو آخر: "المفاهيم التي نفكر فيها بشكل طبيعي، هي من معجمنا"[٧١]. بمعنى واضح، تعتبر الكلمة والمفهوم شيئاً واحداً، وكلاهما كذلك مع الفكر. فالكلمات تخلق للمفاهيم وجودها، والمفاهيم بدورها تخلق للفكر وجوده. وعدم انفصالهما هو في الحقيقة ناجم عن وحدتهما، وهويتهما.

إن المفاهيم والفئات والطبقات "أدوات" أو "وسائل" للفكر. [٧٢] والحق أن الفئات لا "انفصال لها عن إعمال الفكر إعمالا سويا". فهي حين تعكس "الخواص الأعم للأشياء" تشكل "الإطار القوى الذي يسيج كل الفكر". ولا يستطيع الفرد "أن يفكر في الموضوعات التي لا زمن لها ولا مكان، وليس لها رقم، إلخ."ولا يبدو الفكر "قادراً على تحرير ذاته" من الفئات "دون تدمير ذاته". وحين يشكل المجتمع مفاهيم وفئات الفكر المنطقي، يصوغ "القوالب الصالحة للتطبيق على مجموعة من الأشياء، ويمكّن من التفكير فيها".[٧٣] وبشكل مطلق ومنطقي ينشأ الفكر بين المفاهيم وبها؛ فالفكر= المفاهيم، مثلما تكون المفاهيم= الكلمات. والفكر بالضرورة عبارة عن عملية تصنيف، والتصنيف هو بالضرورة عملية تسمية.

إن المفاهيم والفئات مرتبطة كل الارتباط باللغة، ومثلما تعد اللغة منتجا اجتماعيا، فهي تعتبر من صنع المجتمع. فالمفاهيم "من صنع الكلمات".

وليس المعجم ولا نحو اللغة من عمل أو إنتاج شخص معين. بل ناجمة عن الصياغة الجمعية، وتعبر عن جماعة مجهولة تقوم بتوظيفها.(٧٤)

والمفاهيم أفكار "جمعية"، طالما كانت "من صنع اللغة، التي تعتبر شيئا جمعيا".(٧٥) ولا جدال الآن أن اللغة، وكذلك نظام المفاهيم الذي يترجمها، "نتاج الصياغة الجمعية".(٧٦)(٧٧)(٧٨)

إن عالم الأفكار والمفاهيم، الذي يشتمل على عالم الفئات المنطقية، هو في الأصل العالم الذي يدركه المجتمع أو يخبره، العالم كما يدركه أو يخبره المجتمع. بلغة أخرى، يمكن القول بأن هناك عالما واحدا للواقع، يمكن للأفراد فهمه حسيا، ويمكن للمجتمع أو العقل الجمعي إدراكه، وصوغه في مفاهيم وأفكار. ويستجيب الفرد له فيزيقيا. فهو تحت قبضة العالم الفيزيقي بفضل المحسوسات التي يدفع العالم الفيزيقي عجلتها. أما الذات الجمعية فتستجيب للعالم الحقيقي فكريا. وهي تؤثر في العالم الفيزيقي،بخلق الأفكار أو المفاهيم التي تصوره، وعبر تصنيفه وفهمه عقلانيا. وهذه مسألة متحققة بسبب من الطابع الخاص لذهنية الذات الجمعية التي تعتبر ثرية ومعقدة دون قيد. فهي الذات الكلية والشاملة للذوات، ووعي كل صور الوعي.

علاوة على ذلك يعتبر الفكر التصوري قائما بسبب الطابع الخاص لموضوع الفكر الاجتماعي. وهو الموضوع الكلي والشامل. العالم هو موضوع الفكر الجمعي، الذات الجمعية. ويوجد طالما كان موضوعا للتفكير، "وليس من أحد يفكر فيه كليةً سوى المجتمع".(٧٩) فالمجتمع هو ذات جمعية ونفسية. والواقع بجملته موضوع الفكر. والمجتمع يفكر ويرى ويهتم ويحتضن ويصور ويعرف الواقع. وحين تتحد الذات الشاملة بموضوعها الشامل، يشكلان وحدة مطلقة "لا شيء خارجها غير العدم".

والمفاهيم هي تمثيلات جمعية، بمعنى أن يتم التفكير فيها وإنتاجها جمعيا. إنها تمثيلات للبيئة الجمعية. وهي "على وفاق مع أسلوب هذا الكائن الخاص، أي المجتمع،

حال اعتباره بالأشياء ذات الصلة بخبرته الملائمة". وبذلك تكون معادلات جمعية للتمثيلات الفردية (الإمبيريقية). "فهي تمثيلات فعلية كلما تمكَّن الفرد من تشكيلها من واقع بيئته الشخصية". وإن البنى المنسوجة للغة و"لنظم المفاهيم التي تترجمها"، تعبر عن " أسلوب المجتمع ككل في تصوير حقائق الخبرة".[٨٠] وبهذا المعنى يشكل المجتمع المفاهيم حسبما يفكر في الأشياء وفى العالم والواقع والكون ويعرفها. والمفاهيم هي تمثيلات لموضوعات خارجية، لكن المجتمع يفكر فيها ويدمجها باعتباره هو الذات.

نقولها مرة أخرى: "تعبر المفاهيم عن أسلوب المجتمع في تصوير الأشياء". أو يمكن القول بأن "العالم الذي يعبر عنه نظام كامل من المفاهيم هو المجتمع" وعليه، فإن الكون الخارجي "يصبح جزءاً من حياة المجتمع الداخلية".[٨١] ويحتوي الوعي الجمعي على انطباعات حول البيئة الجمعية.[٨٢] والانقسام بين ما هو إمبيريقي وما هو عقلاني هو فحسب، ومطلقا- ازدواج يكمن بين الذهنية المتولدة عن خبرة الفرد وتلك الناشئة عن خبرات جمعية.[٨٣]

ويعد موضوع الفكر العقلاني من حيث سمته غير مخصوص. فالمعرفة العقلانية ليست معرفة بموضوع مخصوص بقدر ما هي معرفة بأي موضوع كان. وما هو عقلاني ليس مرتبطاً بموضوعات فعلية في الخبرة الواقعية. بل إن طابعه هو العمومية والشمول والتجريد والإطلاق. إذ تمتاز المعرفة التصورية والفئوية، باعتبارها مضادة للمعرفة الإمبيريقية، بعموميتها وشموليتها. فالمفاهيم تنطلق من "الوحدة الشاملة للأشياء".[٨٤] والفئات، المفاهيم الأعم، قابلة للتطبيق على "كل ما هو واقعي"[٨٥]، لاعلى موضوعات خارجية وفعلية.

ففئتا الزمن والمكان، مثلا، تصوران الزمن والمكان "بعامة"، بوصفهما نقيضتين للزمن والمكان الفعليين اللذين تشعر بهما الحواس وتدركهما وتعرفهما. والزمن "بعامة" يشبه "إيقاع حياة ما وليس زمن فرد معين، بل الذي يشارك فيه الجميع. ولا تعكس العلية "حالة توقع شخصية"، بل "تصور لنظام عام للتتابع" الذي "يفرض ذاته . . . على

مجمل الأحداث"، ولذلك فهو نظام تقف عليه ذات كلية قادرة، وبإمكانهاإدراك "مجمل الأحداث"[٨٦].

ولا تحيط المفاهيم بالأبعاد العامة للأشياء فحسب، بل وتحيط بالأبعاد الثابتة. وهي موسومة بسمتي "الثبات" و"الرسوخ"، حيث تعتبر التصورات الحسية في تدفق دائم . . . وعلى العكس نجد المفهوم، كما كان، خارج الزمن والتغير، في أعماق كل هذا النقاش. . . يقاوم التغير. إنه أسلوب في التفكير، موسوم في كل لحظة زمنية بالثبات والتبلور.[٨٧]

ويعتبر الفكر التصوري بعامة " قالبًا محدداً له حدود ثابتة".[٨٨] والتفكير بالمفاهيم هو "ربط المتغير بالثابت". فالمفاهيم والفئات التي تشكل الفكر المنطقي تعكس "الثبات والحيادية" إلى درجة اعتبارها "عامة وثابتة".[٨٩] ويعتبر الفكر والمعرفة التصورية "خارج وفوق الفرد والطوارئ المحلية".[٩٠] فالفكر العقلاني أو المنطقي، كما يمثل عليه مفهوم العلاقة السببية، هو فكر ينمو "خارج كل العقول الخاصة والأحداث".[٩١]

إذن يتخطى الفكر التصوري حدود العام والثابت إلى المجرد. وهو لا يعتبر مستقلا عن الموضوعات المخصوصة فحسب، بل يتجاوز عالم الموضوعات الواقعية والمدركة والقائمة. فالطبقة الواحدة من الموضوعات تشمل "كل الموضوعات الممكنة التي تدعم نفس الظرف". وتنطبق المفاهيم على "عدد غير محدد من الأشياء، مدركة أو غير مدركة، فعلية أو ممكنة".[٩٢] هذا الاستقلال عن الواقع المجرب والمادي والفعلي، ينبع من فكرة أن المفاهيم "تعبر عن الخواص الأعم في الأشياء"[٩٣] فالمفاهيم ليست فحسب "مستقلة عن ذات مخصوصة". بل وليست "مرتبطة بموضوع مخصوص".[٩٤]

ويبدو واضحا أن ما تمثله المفاهيم، أو التصورات الجمعية، حقاً هو موضوعات في الوعي الجمعي، التي تشكل معاً البيئة الجمعية. والذات الجمعية تدرك العالم الخارجي بالمفاهيم. فالمفاهيم بالنسبة للعقل الجمعي تقع موقع المبادئ بالنسبة للعقل الفردي، فهي أفكار حول العالم والعلاقة به. ورغم ذلك فإن ما يطرح هنا ليس هو السبيل الوحيد الذي ينتهجه دوركايم لفهم فكر الذات الاجتماعية. فهو أحيانا ما يفهمه

على هذا النحو، بوصفه وعياً بالعالم الموضوعي. لكنه في أحيان أخرى، يفهمه بوصفه وعي المجتمع بذاته.

هذا التصور مرتبط بفكرة اعتبار المجتمع نموذجا لفهم العالم، فهو عند دوركايم موضوع المعرفة الأعقد في العالم، الجماع المطلق للعناصر المعقدة، للبشر. وهو الواقع المطلق والشامل. وفى الآن ذاته، هو ذات المعرفة الأعقد، جماع لكل الذوات الفردية العارفة، وكذلك حين يلتفت المجتمع لذاته، ينتج أرقى أشكال المعرفة، وكذلك الفئات التي يمكن تطبيقها عموما على باقي الطبيعة ببساطتها النسبية. ولأنه ذات المعرفة، فهو يشكل "عالمًا جديداً من الأفكار"، أو التمثيلات، المختلفة كلية عن التمثيلات الفردية، و"تضيف شيئا للأخيرة".(٩٥)

هذه التمثيلات ليست فحسب من صنع المجتمع، بل وعنه، وهي موضوعه. إنها "تعبر" عنه وعن طبيعة الواقع الاجتماعي. و"لأن المجتمع هو الذي قد أنشأ هذا العالم الجديد حين أنشأ ذاته، فهو الذي يعبر عنه".(٩٦) وبلغة أوضح، يقول دوركايم إن المفاهيم "من صنع الجماعة"، ومن صوغ المجتمع بل وفوق ذلك هي اجتماعية بمعنى آخر. إذ لم تأت فحسب من المجتمع بل إن ما تعبر عنه له الطابع الاجتماعي. وليس المجتمع هو صانعها فحسب، بل وتمثل محتوياتها أبعاد الوجود الاجتماعي المختلفة. (٩٧)

المعرفة الإمبيريقية الفردية بوصفها أيديولوجيا
والمعرفة العقلانية الجمعية بوصفها حقيقة
موضوع الحقيقة : الواقع

إن أهم صياغة لطبيعة الواقع عند دوركايم هي صياغته المترابطة التي تقود مباشرة إلى نظريته في المعرفة. فهو يرى الواقع ضروريا وعلائقيا، لا وجوديا وجوهريا. (٩٨) وعنده يوجد مستويان للواقع، والمستوى الأعمق الأكثر داخلية، وأقل مرئية، هو الأهم،

المستوى المحدد. ولأن دوركايم يضع ثنائيات السطح/العمق، الخارج/الداخل، الظاهر/الجوهر، النتيجة/السبب، الظاهر/البنية- يؤمن باستحالة معرفة الواقع إمبيريقيا. فالمجرد أكثر واقعية وصدقا من الواقعي. والمفاهيم، والفئات، والمنطق، والعقل لابد من تمظهرها، لتعكس أو تنمط الجواهر والعلاقات التي تؤسس، وتربط، وتضفي المعنى والنظام على موضوعات العالم الظاهرة.

تعبر المفاهيم عن الواقع بسبب من تعبيرها عن جوهر الأشياء. فأن تدرك شيئا، هو أولاً "أن تعلم عناصره الضرورية "، و"خواصه العامة والثابتة".[٩٩] ذلك أن "وظيفة المفاهيم هي "التعبير عن الواقع الذي تلتزم به". والفكرة التصورية "رمز لشيء وتجعل منه موضوعا للفهم". فهي تطرح "تحليلاً حقيقيا وتمثيلا للواقع" لأنها تعكس الوقائعي، والموضوع الحقيقي؛ تعكس "الخواص المتأصلة في الموضوع . . . طبيعته".[١٠٠] لذلك على مستوى الموضوعات الفردية، تخلق المفاهيم " تجانسا" بين "العقول البشرية و"طبيعة الأشياء". وإن علة المفهوم أن "يكون صائبا" في طرحه "للأشياء التي يظن فيها أن تكون ممكنة".[١٠١] ولذلك "يعتبر العالم الذي يعبر عنه نظاما كاملا من المفاهيم هو العالم؛ العالم الحقيقي، والصادق، والضروري.

ونظراً لأن الفئات أهم من المفاهيم، فهي مفيدة في التعبير عن الواقع الشامل. والواقع الطبيعي والاجتماعي كذلك، بسبب من تعبيرها لا عن الأشياء الفردية في جوهرها، بل العلاقات ذات الضرورة الملحة بين الأشياء. فأن تفهم شيئا، أن تقوم ثانيا "بوضعه في موضعه".[١٠٢] وتصور الفئات العلاقات الأعم التي تنشأ بين الأشياء. ولا يمكن للعلاقات الرئيسية التي توجد بين الأشياء -وتعبر عنها الفئات- أن تتباين بالضرورة في المجالات المختلفة. وكذلك، نجد الفئات في حين عبارة عن "عمل فني"، إن جاز القول، ومنشأة اجتماعيا، فهي "الفن الذي يحاكي الواقع".[١٠٣] وفي هذا المقام تعتبر اللاعقلانية زائفة : فالتفكير الفئوي بالمنطق والعقل له "واقع موضوعي" ينهض على أكتاف الواقع، إن شئت القول، ويعكسه بدقة، ويأتي من طبيعته. لأن العقلاني واقعي، والواقعي عقلاني. و"قوانين الطبيعة الحقة"، التي تشمل بالمثل القانون الطبيعي

للعوالم الفيزيقية والاجتماعية، هي "الضوابط التي بمقتضاها تترابط الوقائع حقا".(١٠٤) وهناك، في الحقيقة، وليس في الفكر فحسب، "نظام طبيعي للأشياء". وهو ما يعني أن "ظواهر العالم مترابطة معا بعلاقات ضرورية، تدعى القوانين". هذه العلاقات الضرورية تشير إلى "النحو الذي تترابط به الأشياء منطقيا" وترمز إلى "حتمية عمومية". ولذلك يؤكد دوركايم على اعتبار أن "ما هو طبيعي، بهذا المعنى، عقلاني أيضاً".(١٠٥) فالطبيعة أو الواقع، أو طبيعة الواقع، عقلانية، وعلائقية إن شئت القول. ولأن هذا النظام العقلاني، والمنطقي، يوجد في الواقع فعلا، وفى الطبيعة، فإنه لابد أن يمثل فكريا، حتى ينضبط الفكر. فليست العقلانية شيئاً زائفا فحسب، بل ووسيلة لفهم العالم. فقبل القبض على الحقيقة، لابد أن تجد العلاقات صيغة تعبيرية لها، لا الأشياء فحسب.

ذلك أن عملية التفسير تتطلب ربط الأشياء ببعضها البعض، وإقامة الروابط ما بينها التي تظهرها أمامنا بوصفها أشياء تعمل من أجل بعضها وتتحرك في تناغم بحسب القانون الداخلي المؤسس في طبيعتها.(١٠٦)

إن الطبيعة الضرورية والتعالقية للواقع تصعب من معرفته. فطبيعة الواقع تقوم بوجه خاص بخرق المعرفة الجاهزة، اليسيرة، للحواس، المعرفة المباشرة والظاهرة. فالوقوف على الواقع ممكن بفضل عمليات ذهنية شاقة للعقل والفكر التصوري. فمعرفة الواقع مسألة إشكالية. حيث تتطلب عملا وجهداً مدبراً وعقلياً. ذلك أن عملية الحصول على المعرفة هي عملية إنتاج فكري. فمن جهة، يمنع "الفهم المنطقي" البشر "أن يروا الواقع بعيون حواسهم"، ومن جهة أخرى، فإن الواقع كما يتبدى بفضل الحواس "عقبة خطيرة لا تيسر التفسير"، طالما أن الغاية من التفسير هي ربط الأشياء ببعضها وعقد العلاقات ما بينها. "لكن الحواس التي لا ترى إلا من الخارج، ليست قادرة على أن تجعل الناس أهلا لاستيضاح هذه العلاقات والروابط الداخلية، لأن العقل فحسب هو القادر على تكوين فكرة عنها".(١٠٧) فالحواس ترى، وترى من الخارج فحسب. والعقل يظهر ما في الأشياء من روابط وعلاقات داخلية، ويكوِّن فكرة عنها.

إن الأمر الضروري لا يتمثل في ترك العقل أسيراً للمظاهر الواضحة، بل في

تعليمه أن يهيمن عليها، أن يربط ما مزقت الحواس أواصره، لأنه منذ اللحظة التي يكون لدى الناس فكرة عن وجود روابط داخلية تربط بين الأشياء، هناك إمكانية لقيام العلم والفلسفة.(١٠٨)

تعمل الحواس إذن على مستوى المظاهر الواضحة، وبذلك تسترق العقل. فالحواس تفرِّق بين الأشياء. أما العقل فيهيمن على الحواس، يربط بين الأشياء، ويعمل عمله. فهو يحفر عميقا ليكشف عن الروابط الداخلية بين الأشياء ويظهرها، ويبحث بفاعلية عن معرفة الواقع، بينما تستقبل الحواس بسلبية مظاهر الواقع. وبذلك فهو يمهد السبيل، السبيل الوحيد، للعلم والفلسفة، درب المعرفة الحقة الوحيد. فـ"حواسنا . . . قادرة على لمس الظروف المعروفة والمدركة، كل ظرف منفصل عن الآخر، وما يحصل بينها ليس موضع اهتمام الحواس".(١٠٩) والظروف المعروفة والمدركة، أي الواضحة، البينة، الظاهرة، السطحية، والمنفصلة، هي نطاق "الخبرة الخارجية". ومن طرف آخر، تمثل العملية الداخلية التي توحد الظروف معا، أي عملية التعليل مثلا، نطاق "الحياة النفسية".

إن الواقع ضروري وتعالقي؛ ولذلك فهو عصي، عصي على المعرفة وينطبق هذا على كل ميادين الطبيعة: من عالم فيزيقي، واجتماعي، وكذلك العالم النفسي، حيث تكمن المعرفة. بينما للعقل القدرة على معرفة الواقع، ولكن هذا لا يعني أن العقل قادر على معرفة الواقع مباشرة، وعلى الفور، وبشكل فردي، وليس ذلك معناه أيضاً أنه قادر على معرفة ذاته. مثله مثل باقي مكونات الطبيعة، لا يعرف بالخبرة فحسب.

فوقائع سيكولوجية الفرد . . . هي بالتعريف ذهنية محضة، بيد أن الوعي بها لا يظهر لنا طبيعتها وأصلها . . . ويطرح علينا انطباعات ذاتية، عابرة، ومرتبكة عنها لكن لا يقدم رؤى علمية واضحة أو مفاهيم تفسيرية.(١١٠)

والحياة النفسية مثال جيد على الطبيعة الحرون والمراوغة "للحقائق"، لأنها تبدو على هيئة واقع ميسر وحميمي ومفهوم للغاية، ولأن الحالة النفسية لا تُعْرَف بيسر وببساطة، حتى بذاتها، تبين صعوبة معرفة بقية العالم.

إن الحياة النفسية، بعيدا عن كونها لا تعرف مباشرة، لها على النقيض أعماق دفينة لا يتم التوصل إليها بالحس العادي، نصل إليها بالتدرج عبر سبل متعرجة ومعقدة، مثل تلك الطرق التي سلكتها علوم العالم الخارجي.(١١١)

إذن لا تعرف الأشياء مباشرة. فلها أعماق دفينة لا يتوصل إليها الحس العادي. وأعماق النفس وكذلك الواقع الفيزيقي يتم الوصول إليها تدريجيا بطرق علمية معقدة ومتعرجة.

وإن لم تكن الحياة النفسية غير معروفة مباشرة، فلا مجال إذن للتعرف على الحياة الاجتماعية، رغم أن ما يلوح على النقيض. إذ تبدو الحياة الاجتماعية بحسب ذلك، على غرار الحياة النفسية، معروفة تواً. ويبدو أن "عالم الاجتماع يمضي في مجال واضح تماما من وجهة نظره". ورغم ذلك فالواقع يقول أن "الوعي لا طائل منه" حين الرغبة في العلم بالواقع الاجتماعي بما يفوق لا جدواه إن أردنا الاستعانة به لمعرفة حقيقته.(١١٢)

وإذا كان علينا حقا أن نفتح أعيننا ونلقي بالنظر لندرك للوهلة قوانين العالم الاجتماعي، سيكون علم الاجتماع لا طائل منه أو على الأقل ساذجا للغاية . . . ولن يصل الوعي، من تلقاء ذاته، إلى الضرورة التي تتسبب سنويا في معاودة إنتاج ظواهر سكانية بنفس الأعداد . . . فهو لا يزال غير قادر على اكتناه الأسباب، إن ترك لأدواته.(١١٣)

لن يعرف الواقع الاجتماعي، مثل الواقع النفسي، حين التماس أدوات من قبيل أن نفتح العيون ونلقي نظرة جيدة. هذا صحيح بالذات فيما يتعلق بقوانينه، وحتميته، وأسبابه التي تعمل داخله. ولا يمكن ترك الوعي إلى أدواته إذا كانت الغاية اكتشاف واقع وراء الظاهر.

إن العلم بالمجتمع أمر صعب بالذات، فالمجتمع بشكل خاص موضوع معرفي حرون. وفى الآن ذاته، هو الموضوع المطلق، والنموذج الأصيل للمعرفة الصادقة. وتولد

المعرفة العلمية بوصفها انعكاساً للمجتمع، لأن العلاقات المشكلة للمجتمع هي التي تتبدى على الفور أمام البشر. وتأتي العناصر الأساسية للفئات العلمية "من الحياة الاجتماعية" لأن "العلاقات التي يتم التعبير عنها لا يتم العلم بها دون المجتمع ودون الوجود فيه". فالزمن الاجتماعي، المكان، الطبقات، التعليل هي " أساس الفئات المصاحبة، لأن بالقوالب الاجتماعية تفهم العلاقات المختلفة بوضوح معين بفضل العقل البشري". ولا يخلق الوعي الجمعي "هذه القوالب بشكل مصطنع، بل يجدها فيه". وهذه العلاقات الاجتماعية ذاتها مثال على العلاقات التي تمتد خارج العالم، وتوحد جماعه وتحدد أحداثه وأشياءه المكونة له.

إن قوالب الفكر التصوري، العقل والعلم، هي قائمة أولا على العلاقات البشرية، غير أنها "قابلة للتطبيق على جملة الأشياء" لأنها "تترجم سبل الوجود التي توجد في كل مراحل الواقع لكنها تبدو في وضوحها الكامل عند لحظة الذروة فحسب".(١١٤) فالفئات العلمية هي "في الأصل تترجم الأوضاع الاجتماعية". ناهيك عن بناء نموذجها على غرار بناء المجتمع. غير أنها "لا تصاغ لكي تطبق فقط على المجال الاجتماعي، بل تصل للواقع بجملته".(١١٥) لكن المجتمع "جزء من الطبيعة"، والمجال الاجتماعي "مجال طبيعي". و"العلاقات الرئيسية" هي علاقات عامة، ومتشابهة في الطبيعة كلها عموما.(١١٦)

إن الحياة النفسية والاجتماعية بعدان فحسب من أبعاد واقع طبيعي عام. وبصورة عامة، يعتبر "الواقع" هو الذي من أجل اكتشافه، تستخدم أولا علامات خارجية تكشف عنه بوضوح تام. ومن ثم مع تقدم خطى البحث، تذهب تلك العلامات الخارجية الواضحة وتحل غيرها. وحين يذهب المرء وراء مستوى المظاهر الواضحة يصبح قادراً على اكتشاف السمات الداخلية للشيء التي تلازم جوهره الأصيل.(١١٧)

وهكذا لكي تعرف الواقع، عليك اكتشافه. فتبدأ المعرفة به من الخارج إلى الداخل. من العلاقات إلى السمات. تنتقل من المظهر الخارجي والبادي إلى الجوهر الداخلي فالجوهر وجه آخر من وجوه الواقع، يقع خارج مستوى المظهر, وهذا الفهم يساعد

دوركايم في التوصل إلى اعتبار العقلانية واقعية. فالعقلانية عنده عبارة عن: "العقلانية الموضوعية التي تتأصل في الواقع، العقلانية التي هي معطى في الأشياء ذاتها، يكتشفها العالم فيها ويستدل عليها، لكنه لا يخترعها اختراعا".[١١٨] ويمكن للواقع "أن يُتَرْجم إلى نظام واضح من الأفكار والعلاقات" لأنه واضح بالضرورة. فهو نظام عقلاني. ولأنه كذلك مكون بالضرورة من علاقات، يعرف عقلانيا، بالعقلانية، "فنحن نستطيع أن نرى علاقات بعينها بالأشياء لا يمكن حين اختبارها أن تظهر لنا". وهكذا يؤمن دوركايم، بفضل توجهه العقلاني، أن " العالم يمتلك بعدا منطقيا يعبر عنه العقل بامتياز".[١١٩]

منهج الصدق: العقلانية

يبدو فيما يخص مسائل الصدق وعدم الصدق أو الصدق والخطأ، الصدق والزيف، الصدق والأيديولوجيا، أن دوركايم يضع فارقا أقل بينها بقدر ما يضعها على متصل. فيوجد عنده معرفة صادقة كل الصدق وأخرى أقل صدقا لكن لا يشير إلى معرفة ليست بمعرفة؛ أي ليس لديه أيديولوجيا محضة، ولا وهم محض. لكن لابد من الإشارة إلى خاصتين مهمتين ومترابطتين. الأولى، أن دوركايم يكشف النقاب حقا عن مفهوم الأيديولوجيا. ويستخدمه في التمييز بين ما يصطلح عليه بـ"الاستبطان" والعلم. فهو يؤمن بعدم جدوى التأمل الفلسفي؛ لأن منهجيته عبارة عن اختبار الأفكار – التصورات القبلية والتحيزات– وتوضيحها كما هي واردة مباشرة إلى عقل المفكر. ذلك أن الاستبطان هو دراسة الأفكار، وكذلك يعني مصطلح الأيديولوجيا. بينما العلم يمضي على النقيض إلى دراسة الحقائق. ولا مكان له إلا بإزاحة التصورات القبلية والتحيزات والأفكار جانبا حتى يبدو الواقع الموضوعي أمام الأعين. غير أن هناك معنى آخر لمفهوم الأيديولوجيا عند دوركايم. وهو ما يستخدمه للتفريق بين الخبرة والحس الشعوري، الذاتي، والفردي، أي الأيديولوجيا من طرف، والمعرفة التصورية،

الموضوعية، والاجتماعية؛ أي الحقيقة من طرف آخر. هذا المعنى الثاني للأيديولوجيا مرتبط فعلا بالمعنى الأول. فالمعرفة التجريبية والحسية، الذاتية، والفردية هي في الواقع أساس ماهو خطأ من تحيزات وتصورات سابقة تعوق المعرفة العلمية، العقلانية، والتصورية، الصادقة. ولذلك تكون القاعدة الأولى للمنهج العلمي هي "اعتنِ بالحقائق الاجتماعية بوصفها أشياء" ونتيجتها الأولى: "لابد من القضاء على كل التصورات القبلية"[١٢٠]، نتيجة مرتبطة كل الارتباط بالتمييز بين معرفة إمبيريقية، فردية وأخرى اجتماعية، عقلانية.

إن "الأفكار" و"التصورات القبلية" التي تختلط بالمعرفة الموضوعية بالحقائق، وتشكل قوام الأيديولوجيا، من صنيع الأفراد ذاتيا، وامبيريقيا، وتجريبيا فللوهلة حين يصبح نظامًا جديدًا من الظواهر ممثلا مباشرة في العقل لا من خلال المشاعر المحددة فحسب بل بنوع بعينه من المفاهيم المصاغة بصرامة . . . هذه الأفكار والمفاهيم، أيا كان اسمها، ليست بديلا شرعيا للأشياء. إنها نواتج الخبرة اليومية، ووظيفتها الأولى أن تجعل أفعالنا في حالة انسجام مع بيئتنا؛ فهي من صنع الخبرة ولها. وهذه الوظيفة قد تتمكن التصورات من إنجازها بنجاح وإن كانت خطأ نظريا. ولقد مضت قرون عديدة منذ قيام كوبرنيكوس بتبديد أوهام الحواس المتعلقة بحركات الأجسام السماوية، ورغم ذلك لا نزال كالعادة ننظم وقتنا وفق هذه الأوهام. ولذلك لكي يتم تصوير ردة فعل الطبيعة على دافع معين، فإن الفكرة ليست الأداة التي تعبر بصدق عن الطبيعة . . . فالواقع أن هذه الأوهام لأوقات عديدة كانت غير صحيحة تماما كما لم تكن دقيقة. وبالاستفاضة في هذه الأفكار نوعا ما، لن يصل المرء إلى اكتشاف قوانين الواقع. على النقيض، إنها تشبه حجابا مسدلا بين الشيء وبيننا، يخفيه عنا بنجاح كبير لأننا نظن فيه كل الوضوح.[١٢١]

فدراسة هذه التصورات القبلية إنتاج "لتحليل أيديولوجي".[١٢٢] والتصورات القبلية، التي هي وسيلة أخرى لوصف المحسوسات، عند دوركايم (متبعا بيكون)- أفكار دارجة أو أفكار قبلية... أوهام. و"تحل محل الحقائق". وهي "الأوهام التي تشوه واقعية الأشياء" ورغم ذلك "مخطئة بسبب من الأشياء ذاتها". وبالطبع فإن هذه

التصورات القبلية /المحسوسات التي تشكل الوهم / الأيديولوجيا هي "بالذات . . . أميل للسمو المفرط فوق العقل وأن تستبدل بدراسة الحقائق" في المجال الاجتماعي باعتبارها مضادة للمجال الفيزيقي للطبيعة.(١٢٣) والمنهج الذي لابد للعالم أن ينتهجه، والذي يعتبر عصيا بوجه خاص في علم الاجتماع هو منهج يحرر به ذاته من الأفكار الوهمية التي تهيمن على عقل الإنسان العادي، فعليه أن يلقي بعيدا، ذات مرة وإلى الأبد، نيْر هذه الفئات الإمبيريقية التي أصبحت طاغية بوصفهاعادة مستمرة منذ عهد طويل. (١٢٤)

على العالم أن يلتزم منهجيا بالحيدة عن "المذهب الروحاني" الذي يدرس المشاعر المرتبطة بالأشياء بدلا من قيامه بدراسة الأشياء ذاتها، المشاعر التي قد تشكلت على مدار التاريخ، نتاج الخبرة البشرية، ورغم ذلك مطبوعة بالالتباس والعشوائية. وليست نتاج قدر من التبصر المتعالي في الواقع، بل ثمرة كل الانطباعات والأحاسيس التي تراكمت حسب الظروف، دون نظام وتفسير منهجي. (١٢٥)

فأن تظل داخل نطاق الخبرة معناه تفضيل "ملكات العقل الدنيا على الملكات العليا له" ومعناه كذلك "تفضيل التراكيب المباشرة والمربكة للانطباع الأول على التحليلات العقلية المنيرة، والمتريثة". (١٢٦) هذه المقاربة أو المنهج (اللامنهج، وضد المنهج)، هذا المذهب الروحاني : "مثل كل مذهب روحاني، نزعة إمبيريقية مقنَّعة حتما، نفي للعلم برمته". (١٢٧)

يوظف دوركايم أسماء مثل الوهم، الحجاب، الروحانية، نفي العلم برمته . . . الأيديولوجيا. وهذه الوحدات التي يأتي على ذكرها تقوم بالإخفاء والتشويه. ويصفها بأوصاف الأفكار، التصورات، بدائل الأشياء، تعبيرات الواقع، التي توسم بعدم الشرعية، وعدم الصحة، وعدم الدقة، والخطأ، والزيف، وعدم الصدق، والوهمية . . . والأيديولوجية. ورغم أن الحقيقة تقع على متصل دوركايم وليست مختلفة جذريا ولا مغايرة للأيديولوجيا، إلا أننا نجد أن السمة الثانية لنظرية المتصل لديه هي قيامه بفرض فارق داخل المتصل ذاته. حيث يوجد فاصل جذري بين المعرفة التي تعتبر

شعورية وفردية، والمعرفة التصورية والاجتماعية؛ لأن هذا الفاصل هو موضع الفصل عنده بين الأيديولوجيا والحقيقة.

إن منهج دوركايم الموصوف، المنهج العلمي، وسيلة للوصول للحقيقة لا للأيديولوجيا، والوهم، والزيف. هذا المنهج يحيد عن الروحانية التي ليست فحسب مرتبطة ارتباطا وثيقا بالإمبيريقية، بل هي بالفعل، ودوما، وبالضرورة، عبارة عن "نزعة إمبيريقية مقنَّعة". ولذلك فإن منهجه الدامغ، ونظريته في المعرفة، شجب من البداية للنهاية للمذهب الإمبيريقي. فالمعرفة الحقيقية يتم التوصل إليها عبر استغلال أدوات الفكر التصوري المرتبطة بالمذهب العقلاني: المفاهيم، والفئات، والمنطق والعقل. وهذه الأدوات وطرق التفكير، التي تقع عند نهاية طرف الحقيقة، كما تقع في جانب طرف الحقيقة على متصل الحقيقة، في ثنائية الحقيقة والأيديولوجيا، إنما تعتبر جميعها اجتماعية، وتعلو على أدوات وطرق التفكير (اللا تفكير) المميزة للفرد. واللحظة المهمة على هذا المتصل/ الثنائية هي الاقتراب المباشر، المحسوس والمفهوم.

والمفهوم أسمى من نقيضه، المحسوس، وبذلك هو الحقيقي. لأن المفاهيم على صلة بالجوانب الضرورية للأشياء. المفهوم، بوصفه نقيضًا للمحسوس، موسوم بالموضوعية والحياد، الدوام أو الثبات؛ فـ"الثبات والحياد سمتان للحقيقة". المفهوم يمنح العقول البشرية "انسجاما مع طبيعة الأشياء . . . ففيه علة البقاء باشتراط صدقه". ومن خلال المفاهيم تتواصل العقول كما ينبغي لها أن تتواصل، وهي التي حال "انشغالها بالأشياء تفكر فيها بدقة حسب الإمكان". [١٢٨] وقوالب الفكر "قابلة للتطبيق على الأشياء برمتها". وتقوم بترجمة طرق الوجود التي توجد في كل مراحل الواقع". [١٢٩] وتتمثل "وظيفة" المفاهيم في "التعبير عن الواقع الذي ينتسبون إليه" فهي "رمز للشيء وتجعل منه موضوعا للفهم" حيث تعمل على طرح " تحليل وتمثيل صادق للواقع".[١٣٠]

إذن المفاهيم لها "القدرة على التفسير"، عكس "الانطباعات الذاتية، المرتبكة والمرواغة" للمحسوسات.[١٣١] والواقع "أننا نفهم فحسب حين نفكر في استخدام المفاهيم".[١٣٢] فالمفاهيم تعبر عن الواقع وتترجمه، الترجمة الصادقة والدقيقة. ولذلك

"فالعالم الذي يعبر عنه نظام المفاهيم الشامل" ليس إلا "الكون" نفسه (١٣٣). هذا الشرط المزدوج – شرط تعارض المفاهيم مع المحسوسات، إلى جوار الصدق الحتمي للمفاهيم –يجعل من المحسوسات زائفة بالضرورة وأيديولوجية. وحين النظر للعلاقة الحاصلة بين الطرفين باعتبارها علاقة اختلاف، وتمييز، وانشقاق، فإن هذا هو الاستنتاج الخفي، إن لم يكن المعلن في فكر دوركايم.

ورغم ذلك، حسب ما يلاحظ، فإن هذا التعارض ليس هو الوجه الوحيد الذي تتخذه علاقة الطرفين. إذ يرى دوركايم المعارف موجودة على متصل، في علاقة تواصل واكتمال متدرج. وفق هذا، يصبح المحسوس هو الشكل الخام، المادة الأولية التي توصف نسبيا بالزيف حتى تعالج وتصقل بأنماط معرفية حقيقية نسبيا، سامية. وبالطبع يعتبر النمط المعرفي السامي مباشرة، القريب، هو المفهوم. وفى ظل علاقة المفهوم بالحس، يعتبر الأول أصدق من الثانى وأفضل لكنه لا يغايره كيفا. وإن حل، من طرف، التصور المفاهيمي للعالم محل التصور الحسي له، فإنه ينتج، من طرف آخر، عن "اختبار الأخير والتمعن فيه".(١٣٤) والحس متغير ومتقلب طالما يضحى مفاهيميا. وتحت هذا القناع "فإن التفكير بالمفاهيم . . . إلقاء للضوء على المحسوس الذي يكشف عنه، يخترقه ويغيره".(١٣٥)

إن الاختبار، والتمعن، والكشف، والتغير هي علاقات مختلفة كما هو ملاحظ وموسومة بالسلم والتعاون مقارنة بعلاقات الخصومة والصراع والتعارض. حيث تظل علاقة الأعلى/الأدنى، وإن جاءت بصورة مخففة. وعلى هذا النحو تكون المفاهيم والمحسوسات في علاقة ثنائية، كلاهما ينفيان الآخر ويكملان بعضهما. كلاهما في اختلاف جذري، وفى تشابه جوهري. المفاهيم لها عالم آخر غير عالم المحسوسات، وتبدأ بشجبها. وفى الآن ذاته، هي من المحسوسات، وتبدأ في صورتها. هذه العلاقة الثنائية من تحول، إنتاج، وعمل، هي المتسببة في إحداث تغير كيفي، علاقة يتم التعبير عنها بالفقرة التالية .

لكن الواقع الحسي لا يدخل إلى إطار مفاهيمنا تلقائيا وبذاته. فهو يقاوم، وحتى

نجعله ينصاع، علينا أن نعنفه، ونخضعه لكل أصناف العمليات المجهدة التي تغيره ومن ثم يمكن للعقل أن يستوعبه. ورغم ذلك، فإننا لا ننال النجاح تماما للتغلب على مقاومته، فمفاهيمنا لن تظفر بالسيطرة على مشاعرنا وترجمتها كلية إلى مصطلحات جلية. وتتخذ قالبها التصوري فحسب بافتقادها ما هو واقعي للغاية فيها، ما يجعلها تخاطب وجودنا الحسي وتضمه إلى حيز الفعل؛ وبذلك تصبح شيئا محدداً وميتا.[١٣٦]

العنف حاضر في هذا التحول. فالمحسوسات تقتل بوصفها محسوسات قبل أن تعاود ولادتها بوصفها مفاهيم. لكن الاختلاف الذي يبطله التحول، رغم ما فيه من عنف، ليس اختلافا جذريا بوصفه تعارضًا مطلقًا. فالمفاهيم هي الإطار ومحتواها هو المحسوسات. والمفاهيم هي المنتج النهائي والمحسوسات هي المادة الخام. وبدلا من فصلهما كل الفصل من خلال ما بينهما من اختلاف مطلق، يتم الربط بينهما بشكل معقد ومتشابك. فهما مترابطان في الجوهر، بحيث تكون المحسوسات هي جوهر المفاهيم. وليسا شيئين مختلفين، لاوفاق بينهما. هما شيء واحد، بشكلين مختلفين.

إن علاقة التواصل في ظل التدرج الحاصلة بين المفاهيم والمحسوسات هي بداية التواصل الهرمي للمعرفة. لأن المفاهيم النمط الأعلى للمحسوسات، والفئات النمط الأعلى للمفاهيم. والفئات مفاهيم. فهي "مفاهيم في ذاتها". ورغم ذلك تقع في مرتبة أعلى من المفاهيم. وتعبر المفاهيم عن جوهر الأشياء، الطبيعة العامة والمحددة لها، التي لابد أن تجلب من وجودها الخاص والفعلي بوصفها أشياء إمبيريقية ومنفصلة. بينما تتحرك الفئات أبعد من الأشياء في فرديتها وخصوصيتها. فهي لا تعبر عن الأشياء جملة، حتى في جوهرها المجرد، بل تعبر عن العلاقات المجردة التي تجمع بين الأشياء. ذلك أن الفئات "تمثل العلاقات الأعم التي توجد بين الأشياء". ووظيفتها هي "التعبير عن . . . العلاقات الأساسية التي توجد بين الأشياء".[١٣٧] والمفاهيم عبارة عناصر بسيطة محضة للفئات، التي تتسم بالتعقيد والشمول. وطالما كانت المفاهيم إطارا للمحسوسات، فإن الفئات إطار المفاهيم. فالفئات "مفاهيم متجلية "، ووظيفتها أو دورها "أن تهيمن وتستوعب كل المفاهيم الأخرى".[١٣٨]

وكما تشمل المفاهيمُ المحسوساتِ، وتتضمن الفئاتُ المفاهيمَ، فإن المنطق والعقل يشكلان معا المفاهيم والفئات. "فالفكر المنطقي من صنع المفاهيم". و"يستهل بالمفهوم".[١٣٩] فالمفاهيم "مادة كل فكر منطقي".[١٤٠] والعقل "جماع الفئات الرئيسية المتخذة معا".[١٤١] وبالطبع يعمل المنطق والعقل في ميدان الحقيقة، إذ يشمل كل المفاهيم والجواهر وكل الفئات والعلاقات التي تقوم معا بالتشكيل الدقيق والشامل لحقيقة العالم.

والواقع أن الفكر المنطقي هو دوما فكر محايد، وهو أيضاً ثابت طول الوقت. والثبات والحياد سمتان للحقيقة، وتفترض الحياة المنطقية الآن أن البشر يعرفون، على الأقل بارتباك، بأن هناك وجوداً للحقيقة، التي تختلف عن المظاهر الحسية.[١٤٢]

وبصورة مطلقة، يعتبر "العقل" في تحالف مع "الحقيقة"، وفى تعارض مع "الخبرة"، والمحسوسات، و"المشاعر" ، و"الحساسية والدافع الفردي". ويشكل ثالوث "الحقيقة . . . والعقل والأخلاق معا ذروة الوجود البشري".[١٤٣]

يلتزم دوركايم بواقعية المذهب العقلاني ضد اسمية المذهب الإمبيريقي. ويقوم "بالحفاظ . . . على سلامة" المبدأ القبلي القائل بأن "المعرفة نتاج عنصرين لا يمكن ردهما لبعضهما"، الإمبيريقي والعقلاني. والعقل والمنطق واقعيان وصائبان؛ لأنهما يشيران إلى "الواقع الموضوعي".

إن فرض العقل على الخبرة يتسبب في اختفائها، لأن ذلك يعادل رد شمول العقل وحتميته إلى مظهر محض، ردهما إلى وهم قد يكون له فائدة عمليا، لكنه لا يشبه شيئا في الواقع، وبالتالي فإن في هذا رفضًا لوجود الواقع الموضوعي في الحياة المنطقية، التي تعمل الفئات على تنظيمها وضبطها. وهكذا تتسبب الإمبيريقية الكلاسيكية في اللاعقلانية.[١٤٤]

فالعقل والمنطق منهجان متعلقان بالحقيقة الإلهية، العنصران الأساسيان لأكثر ألوان المعرفة صدقا وسمواً : وهو العلم. إذ يمثل العلم نهاية متصل الحقيقة، متحداً مع

المفاهيم، والفئات، والمنطق والعقلانية بحيث يشبهها، ويتكون منها. غير أنه مختلف عن هاتيك الأدوات والمناهج بفضل كونه بين المناهج الأكثر كمالا، المنتج لحقيقة أكثر كمالا. وفى الآن ذاته يقف العلم مختلفا عن المحسوسات والمعرفة الإمبيريقية، باعتباره قمة العقلانية ونفي الإمبيريقية؛ غير أنه في ارتباط معها بفضل حقيقة كونه يمثل النقاء المطلق لها، ولحظتها الأمثل، وشكلها الأصدق. حيث يرمز متصل المعرفة إلى التطور المتدرج الذي لابد للمعرفة أن تجرى فيه حتى تصبح أصدق، وحتى تضحى حقيقة. وفي هذا يعتبر العلم هو أكثر أشكال المعرفة تطوراً، وأفضل وأكثر المناهج منهجية في التحقق من الحقيقة أو إنتاجها.

إن العلم على خلاف مع كل المعرفة الإمبيريقية، مثله مثل تعارض الأصدق مع الأقل صدقاً. فهو أبعد من المعرفة الإمبيريقية منه إلى المعرفة التصورية، باعتباره يقع عند نهاية القطب المضاد على متصل المعرفة. لذلك، فالخلاف بين ما هو علمي وما هو حسي أقل مباشرة من الصدام وجها لوجه ، والخلاف الحاد بين مجالي المفاهيم والمحسوسات المتغايرين جذريا. لكن في الآن ذاته، يعتبر العلم أبعد وأشد اختلافا عن المعرفة الإمبيريقية منه إلى المعرفة التصورية المحضة، باعتبارها تمثل التحول المحكم للأولى. والعلم هو العقل ببساطة. "العقل بحسب ما يفهم عنه هو العلم ببساطة".

بالعقل، بوصفه عقلاً، يعد العلم، بالتعريف وبالعموم، نقيضا لما هو إمبيريقي. وذلك "العقل الحيادي الجمعي المسمى بالعلم"، أو ذلك الزوج: العقل والعلم، في خلاف واختلاف مع زوج: الإمبيريقية والروحانية.[١٤٥] وطالما كان العقلاني على نقيض "الخاص والمتجسد" اللذين "يحبطان الفهم"، فإن المتجسد "عقبة أمام العلم".[١٤٦] والعلم مثل ما هو عقلاني، ونقيض ما هو إمبيريقي، الذي يعد ذاتياً وشخصياً– مطبوع بالموضوعية والحياد.[١٤٧] فهو نقيض "الذاتية الحسية" التي هي "نوع من كل من الإمبيريقية أو الروحانية، أسلوبي التفكير المترابطين كل الترابط". وحتى يتم الانتقال من "اللا علمي" إلى "العلمي"، من الضروري "عزل . . . ما هو بالضرورة فردي، ذاتي، طارئ، تلقائي، وغريزي من المعرفة، ميلا إلى ما هو "عام"، "موضوعي" و"محايد".[١٤٨]

والعقلانية والعلم، مثل الأخلاق، عامة في طابعها؛ حيث تسمو على الذوات والموضوعات الفردية، وتعمل بحسب القاعدة الفئوية. فالتفكير العقلاني يوازي التصرف الأخلاقي باعتبار كونه "تفكيراً بحسب القوانين التي تفرض على الكائنات العاقلة . . . بلغة أخرى، يتضمن العلم والأخلاق فكرة أن الفرد قادر على السمو بذاته فوق وجهة نظره الخاصة وأن يحيا حياة موضوعية". لذلك فيما يتصل بـ"العالمين المتعارضين . . . عالم المادة والحس من طرف، وعالم العقل المحايد والمحض على الطرف الآخر، يعتبر العلم، مثل الأخلاق، جزءا من العالم الأخير، غريب ومخاصم للأول.[١٤٩] فعالم المحسوسات هو عالم "الانطباعات الموسومة بالذاتية والارتباك والمراوغة" بينما يعتبر عالم العقلانية هو عالم "المفاهيم التفسيرية" و"الأفكار الواضحة والعلمية".[١٥٠] إذ هناك تصوران عن العالم، "التصور الحسي"، و"التصوري"، و"العلمي". ولابد أن يحل التصور الثاني محل الأول.[١٥١] فالإمبيريقي هو نموذج للفهم أدنى، غامض، وأيديولوجي. أما النموذج العلمي، التصوري، العقلاني للفهم فهو نموذج أعلى، متنور، ملائم لموضوعه. وبالطبع يعتبر "العلم الذي يعبر بدقة عن كل ما في الواقع . . . هو المثال الذي نقاربه فحسب دون انقطاع" ورغم ذلك، فإن علة العلم "هي التعبير، بموضوعية وعلى نحو ملائم . . . عن الواقع".[١٥٢]

فالعلم طرف من نموذج تصوري، عقلاني للفكر والمعرفة، يرتبط به بصلة. بينما يرتبط بالمعرفة الإمبيريقية، الحسية بالتعارض، والانفصال، وعدم الوحدة، وعدم التشابه، والاختلاف، بالتعارض المضاد. ورغم ذلك، يُظْهِر العلم أيضًا صلات تشابه بالإمبيريقي، مع ذروة التطور المتدرج للمعرفة. فهو ليس فحسب معرفة تصورية أو عقلانية، بمعنى أنه لا يعادلهما. حيث تربطه بهما علاقة اختلاف، اختلاف يشمل على علاقة إضافة. وهناك "فروق في الدرجة" بين المفهوم العلمي وغيره من المفاهيم؛ فكل المفاهيم بما فيها المفهوم العلمي تقريبية، ولا يوجد مفهوم، بما فيها المفهوم غير العلمي، "غير ملائم كلية لموضوعه". غير أن الاختلاف في الدرجة هو بحد ذاته اختلاف. وهناك "مفاهيم مستفيضة ومنتقدة علميا"، وهي كذلك "قلة قليلة للغاية".[١٥٣] هذا الفارق في الإفاضة

والنقد، الذي يميز العلم عن الفكر التصوري والعقلاني بشكل عام، ويحدده، ويربطه في الآن واللحظة بالمعرفة الإمبيريقية. لأنه لو اعتبرت المعرفة العلمية توسعة للمعرفة التصورية العقلانية، التي هي بدورها توسعة للمعرفة الإمبيريقية وإفاضة عليها، فإن ذلك معناه أن المعرفة العلمية توسعة في النهاية، وبصورة مطلقة، للمعرفة الإمبيريقية وتصقلها وتتمها. فما هو إمبيريقي لابد أن يخضع أولا إلى ثورة، إلى قطيعة جذرية، حتى يصبح تصوريا. ثم يخضع التصوري لتطوير، ولنمو، حتى يصبح علميا. إن العلمية التي بمقتضاها يحل التصور العلمي للعالم محل التصور الحسي له ليست فحسب عملية تعارض، وتناقص، وغلبة، وتدمير، وبل وهي أيضاً عملية "اختبار وتوسعة".[١٥٤] والمحسوسات ليست فحسب نفيا للمفاهيم بل هي المادة الخام لها. ولأن المفاهيم بذاتها هي المادة الخام للعلم، لا يعتبر الإمبيريقي والحسي فحسب نمطين غير صادقين أو أقل صدقا من أنماط المعرفة، بل يمثلان المواد الخام الأولية.

ولدى دوركايم مثال متكرر حول علاقة التشابه/الاختلاف التي بمقتضاها تكون أشكال المعرفة العديدة موحدة ومنقسمة. هذا هو المثال الاستعاري للمعرفة، مثال الحرارة والضوء. إذ يوجد معرفة بالحرارة والضوء التي تتسم بالبساطة الشديدة والصدق الأقل. إنها المعرفة الإمبيريقية. ثم يوجد معرفة الحرارة والضوء التي تتسم ببساطة أقل وصدق أكبر. وهذه هي المعرفة التصورية، والعقلانية، والعلمية. وهناك "أفكار مألوفة غير موضوعية" حول "الحرارة، أو الضوء، أو الكهرباء"، كما يوجد محسوسات "سمعية وبصرية" حول "الصوت أو اللون". وهذه مرادفة للتصور الأخلاقي للأخلاق، أو أفكار الشخص العادي المضطربة عن المجتمع. والقاسم المشترك بينها هو عدم الملاءمة، السمة التي تميز طريقة تعبير هذه المشاعر والأفكار، رغم ذلك، عن الموضوعات، سواء كانت فيزيقية أو اجتماعية.[١٥٥] ولكي يتم اكتشاف الواقع، لابد من تجاوز "مستوى المظاهر الواضحة" إلى "السمات الداخلية" و"الجوهر الأصيل" للأشياء. وهذا مشابه للطريقة التي تتعرف بها الحواس لأول مرة على الضوء والكهرباء، ثم يوضعان قيد "التحليل العميق".[١٥٦] مثال ذلك، معرفة الوعي بالحقائق النفسية ، فهو

يساعدنا في معرفتها حتى درجة ما، ما إن تمنحنا الحواس ألفة معينة بالحرارة أو الضوء، والصوت أو الكهرباء، وتعطينا انطباعات مرتبكة، ومراوغة، وذاتية عنها، لكن لا مكان للأفكار الواضحة والعلمية أو المفاهيم التفسيرية.[١٥٧]

إن المعرفة أو عدم المعرفة بالوقائع النفسية والاجتماعية عبر الوعي الفردي تعارضها أو تستبدلها علوم النفس والاجتماع، وتوسعها وتكملها أيضاً. والمحسوسات معرفة لكنها معرفة إمبيريقية ولذلك فهي قاصرة، وذاتية، وخاصة، وطارئة. "لذلك يقوم عالِم الفيزياء بإحلال الترمومتر والاليكتروميتر محل الانطباعات الغامضة عن الحرارة والكهرباء".[١٥٨] ذلك أن المحسوسات توافق الموضوع، وتعبر عنه. بيد أن هذا التعبير والتوافق جزئيان وقاصران في أفضل الأحوال؛ فهي غامضة وتشوة الموضوع في أسوأ الأحوال.

لو أن عالما وضع قاعدة تقول بأن مشاعر الحرارة والضوء التي نشعر بها توافق سبباً موضوعيًّا ما، فلن يستنتج بأن هذا ما يظهر للحواس. وبالمثل، حتى لو أن الانطباعات، التي هي الشعور الصادق ليست خيالية، تظل لا محالة حدوس مميزة، فما من سبب للاعتقاد في قدرتها على إخبارنا بشكل أفضل عن طبيعة الموضوع أكثر مما تخبرنا به الحواس العادية عن طبيعة أجسادنا وخواصها. وحتى يتسنى اكتشاف تكوين الموضوع، لابد أن نضعه قيد الاختبار والتوسعة على غرار ما يحصل من استبدال التصور الحسي للعالم بتصور آخر هو التصور العلمي والمفاهيمي.[١٥٩]

إن أيديولوجيا المجتمع هي الدين. وهي ليست زائفة، لأنها تشبه حقا موضوعا فعليا. ورغم ذلك، يوجد أيضاً علم للمجتمع، أشد صدقا، يكتشف صدق الواقع بتجاهل أيديولوجيا الدين. لكنه لا ينفي ما بالأيديولوجيا من صدق ما. فهو يعترف بصدق الدين، الذي يعتبر الوحدة الواقعية المتعالية، كلية القدرة، أي المجتمع. لكنه يدرك أن الدين، باعتباره يمثل المعرفة الإمبيريقية، والروحانية، يخفي ويشوه ويحجب المجتمع حال محاولته كشف وجوده. وتقوم المحسوسات دائما بإظهار موضوعاتها وإخفائها، والإفصاح عنها وتشويهها. وتقوم دائما بتشكيل المعرفة، لكن المعرفة الإمبيريقية دائما

أيديولوجية. والعلم يقوم دوما بكشف موضوعه وإظهاره، مغلقا الهوة الحاصلة بين المعرفة والواقع، ويصبح هو وموضوعه أمرا واحدا، مثل الحقيقة. ولعل المسافة القائمة بين العلم والأيديولوجيا، والصدق والزيف، بين المعرفة أو المعرفة الأكبر والجهل أو الجهل المحدود، ما بين المعرفة التامة وغير التامة، هي ذات المسافة بين المعرفة الإمبيريقية والمعرفة العقلانية. كذلك هي المسافة بين الفرد: الفرد /الجسد/المحسوس من جهة والمجتمع: المجتمع/الوعي الجمعي/المفهوم من جهة أخرى. ولعل البعد الشائع، والبارز، والمهم للمناهج المنتجة بغرض الوصول لمعرفة صحيحة، البعد الذي يفصل محاور اللغة، والمفاهيم، والفئات، والمنطق، والعقلانية والعلم عن لا منهجية الحس الإدراكي الإمبيريقي، هو كون هذه المناهج لا فردية، جميعها مناهج جمعية للتمثيل، جميعها اجتماعية.[١٦٠]

ذات الحقيقة : المجتمع

إن سمة الجمعية أو الاجتماعية هي الخاصة المحورية لذات المعرفة، أي المجتمع؛ وناتج المعرفة، أي الحقيقة. فالمجتمع، الذات العقلانية والموضوعية والجمعية، هو الذي يعرف موضوع المعرفة، العالم وكل علاقاته المتأصلة.

ولأن العالم المعبر عنه بنظام كامل من المفاهيم هو العالم الذي ينشغل به المجتمع، يعتبر المجتمع هو الوحيد القادر على صياغة الأفكار الأعم التي ينبغي أن تصوره. فهذا الموضوع لا تستوعبه إلا ذات تشمل بداخلها جميع الذوات الفردية. ولأن العالم لا وجود له إلا بقدر ما يفكر فيه، ولأن المجتمع هو الوحيد الذي يفكر فيه تفكيرا كاملا، فإنه يحتل مكانه في المجتمع؛ بحيث يصبح جزءًا من الحياة الداخلية له، بينما يعتبر المجتمع الوحدة الشاملة، ولا شيء يقع خارجه.[١٦١]

ولعل مناهج الوصول للحقيقة هي ذاتها نواتج اجتماعية – "تصورات جمعية"– من اللغة والكلمات الأساسية إلى المفاهيم، ونظم المفاهيم، والفئات،[١٦٢] حيث تعكس

التصورات الجمعية الطريقة التي تدرك بها الجماعة ذاتها في علاقتها بالموضوعات التي تؤثر فيها. فالجماعة تختلف عن الفرد من حيث تركيبها، بل إن الأشياء التي تؤثر فيها هي الأخرى من طبيعة مختلفة. ولعل التصورات أو المفاهيم التي لا تعكس الموضوعات ذاتها ولا الذوات بعينها لا يمكن ردها إلى أسباب واحدة. فلكي يتم إدراك طريقة فهم المجتمع لذاته ولبيئته، فعلى الباحث أن يهتم بطبيعة المجتمع لا الفرد.[١٦٣]

لذلك تعكس التصورات الجمعية أو الاجتماعية "واقعا مختلفا عن واقع الفرد".[١٦٤] ولأنها تقف على نقيض التصورات الفردية، "تطرح ضمانات الموضوعية بفضل جماعيتها".

كذلك تعتبر عمليات المعرفة الكبرى – المنطق، العقلانية، العلم – ذات طبيعة جمعية واجتماعية. فأصل الفكر المنطقي بالمجتمع ضروري.

وهذا ممكن فحسب . . . حين ينجح البشر في فهم العالم ككل بأفكار ثابتة، بأرضية عامة للعقول كافة، بعيداً عن التصورات الزائلة التي يدينون بها لخبرتهم الحسية . . . فالفكر المنطقي دائما ما يكون فكراً موضوعيا.[١٦٥]

وفى إطار الشقاق الحاصل بين "ذهنية ناجمة عن الخبرات الفردية وأخرى من نتاج الخبرات الجمعية "، نجد أن الذات الجمعية والخبرة الجمعية من نتاج العقل، الذي يعد "اجتماعيا".[١٦٦] فالعقل "قادر على تجاوز حدود المعرفة الإمبيريقية" ؛لأنه "نشاط فكري مخصوص أثْرى وأعقد بكثير من نشاط الفرد". إنه نشاط فكري لـ"عقل فريد"، عقل جمعي، أي المجتمع. ولعل الطبيعة المزدوجة للبشر، حيث "يوجد كائن فردي أصله يكمن في تكوينه العضوي" و"كائن اجتماعي يمثل الواقع الأسمى في نظامه الفكري والأخلاقي"، إنما هي طبيعة ينتج عنها "عدم رد العقل إلى خبرة الفرد".[١٦٧] وبالطبع يوجد تعادل بين العقل والعلم، رغم إمكانية التمييز بينهما. فالعقل يفهم باعتباره "العلم ببساطة " وأن العقل الجمعي والمحايد المسمى بالعلم " هو "شيء اجتماعي فائق".[١٦٨] ويعتبر العلم بصورة مطلقة "شأنا محايدا بالضرورة، ولن يتقدم إلا بالعمل الجمعي".[١٦٩]، بسبب من موضوعيته.

إن الذات الفردية ليست ملائمة، غير قادرة على امتلاك فكر مفاهيمي، عقل، ومعرفة صادقة. فالأفراد تلو الأفراد ليس لديهم عناصر الصدق: الكلمات، واللغة، والمفاهيم، والفئات، والمنطق، والعقلانية، والعلم. وبذلك يكون الفرد ذاتُ إمبيريقية وذاتية، وكل من الإمبيريقية والذاتية في تناقض مع الحقيقة، التي تأتي قضاياها فحسب من عمليات الفكر العقلاني والموضوعي- أي الجمعي. فالوعي الفردي بحد ذاته فارغ، بلا مضمون، وبلا فكر، دون المحسوسات المفروضة من الداخل من قبل الجسد ومن الخارج من قبل العالم الفيزيقي. ودون المعرفة الفاهمة والعقلانية المنْتجة على يد الذات الجمعية، تُخْتَزَل المعرفة الفردية إلى مستوى المعرفة الحيوانية ذات الحسية البالغة.

تحتوي المفاهيم على "الكثير الذي يتجاوز معرفة الفرد العادي".[١٧٠] ولابد أن "يستوعب" الفرد "مخطط الأفكار" الاجتماعي. ورغم ذلك، فإن الاستيعاب غير كامل دائما، فكل منا يرى الأفكار من زاويته. فمنها ما ينفلت من كلية . . . وهناك أخرى نفهم منها أبعاداً بعينها، وهناك الكثرة الكاثرة التي تضل عن امتلاكها، فلأنها جمعية بطبعها، لا يمكن تفريدها، دون أن تتعرض للتأثير والتعديل، وبالتالي للتزييف.[١٧١]

ففئات الفكر المنطقي في تعارض خاص مع العقول الفردية. والفئات مفاهيم "فائقة"، لأنها تشمل وتستوعب وتهيمن على مفاهيم أدنى. وطبقة الموضوعات عبارة عن "قالب يشمل مجموعة كاملة من كل الموضوعات الممكنة التي تدعم ظرفاً واحداً". وتدل الطبقات والفئات على فكرة "الكل" وتدور حولها. وهذه الفكرة لا يصل إليها الأفراد. ولا وجود لها في الموضوعات التي يدركونها مباشرة "فلا يوجد شيء قادر على منحى فكرة الطبقة".

إن فكرة الكل . . . لا تأتي من الفرد نفسه، الذي هو جزء مرتبط بالكل ولا يصل إلا إلى جزء ضئيل جداً من الحقيقة.[١٧٢]

ولأن الفئات عبارة عن مفاهيم فائقة، تستوعب "كل" الأشياء في طبقة بعينها، لذا فإن فئة "الوحدة الشاملة" فئة فائقة، تشمل كل الأشياء وكل طبقات الأشياء. وهذه بالذات وبصورة غير محدودة خارج نطاق الفرد؛ لأن دور الفئات هو احتواء كل المفاهيم الأخرى، فإن فئة الممتاز سوف تكون هي ذاتها فئة الوحدة الشاملة . . . حيث تتجاوز حقا مضامين كل وعي فردي له درجة محددة.(١٧٣)

ويمكن للفرد أن ينمو بالعقل. فهو قادر على "السمو بذاته فوق وجهة نظره الخاصة". لكنه في ذلك "مجبر على تعنيف ذاته بالتخلي عن فرديته" والعقل ذاته يُعنِّف. فالعقل كالأخلاق" يتبدد حقا "مع تجسده ذاتيا في الأفراد".(١٧٤) ومثله مثل الأخلاق محايد بالضرورة، واجتماعي حتما، ولذلك خارج بالحتم على الأفراد .

هناك شيء محايد فينا ؛ لأن هناك شيئًا اجتماعيًّا لدينا جميعا، وطالما تحوي الحياة الاجتماعية التصورات والممارسات مرة واحدة ، فإن هذه الحيادية تمتد بشكل طبيعي إلى الأفكار والسلوكيات كذلك . . . وما بين عالم الحواس والشهوات من طرف، وعالم العقل والأخلاق من طرف آخر، توجد مسافة موضع اعتبار كبير بحيث يبدو العالم الثاني قادراً على إضافة ذاته إلى العالم الأول بفضل العمل الخلاق. لكن رد هذا الدور الغالب، المتأصل في طبيعتنا إلى المجتمع ليس نفيا لهذا العمل الخلاق؛ لأن المجتمع لديه قدرة خلاقة لا يساويه فيها كائن منظور.(١٧٥)

فالأصل الأصيل للفكر المفاهيمي -اللغة- خارج حدود ذات الفرد:

يعبر مصطلح ما عن أشياء لم ندركها أو نخبرها أو لم نملكها أو لم ننشدها مراراً وتكرارا. لذلك يوجد قدر عظيم من المعرفة مكثف في الكلمة التي لم أجمعها، وليست فردية؛ وهي تتجاوزني إلى درجة عدم استطاعتي أن أضع يدي على نتائجها بالكامل.(١٧٦)

ذلك أن المفاهيم والفئات، العقل والفكر المفاهيمي، الكلمات واللغة، تسبق الوعي الفردي بالضرورة، وتفوقه وتتجاوزه. بل ولا تستطيع ذات الفرد أن تعرف نفسها.(١٧٧)

"فحقائق نفسية الفرد . . . من حيث التعريف ذات طابع ذهني خالص، غير أن الوعي بها لا يظهر لنا طبيعتها ولا أصلها".[١٧٨] وعلى نهج فرويد، يناقش دوركايم عجز الوعي عن فهم ذاته، بل ويتدارس ما يخبره الأفراد من سوء فهم لدوافعهم الذاتية. فالبشر "يعرفون بقدر غير كامل الدوافع البسيطة نسبيا التي توجهنا".[١٧٩] وهناك فعلا خداع ذاتي يحصل بالمجال النفسي حقا تعد المبادرات البشرية، بقدر ما يؤثر فيها الوعي الانعكاسي، مبادرات شكلية محضة أحيانا، ولا غرض لها، بل هي تأكيد على حل متشكل سلفا لأسباب يجهلها الوعي.[١٨٠]

إذن يعد "دافع الفاعل" خارج نطاق "الملاحظة الذاتية". "فكيف نجهل أحيانا الأسباب الحقيقية لأفعالنا!". إن دوركايم يشبه فرويد حين يناقش كيف "لمشاعر صغيرة" و"روتين أعمى" أن يصورهما الفرد بوصفهما "مشاعر كريمة واعتبارات سامية".[١٨١] فهناك تعارض إيجابي بين الوضع الفعلي للشيء على ما هو عليه ووضعه، كما يتبدى في العقل. مثلا، يمكن أن يبدو الحب مثل الكراهية. كذلك توجد حقائق نفسية لا واعية، ومن ثم لا مجال أمام التمعن الواعي للوصول إليها بالأساس.[١٨٢]

ورغم ذلك، فإن دوركايم عالم الاجتماع، لا دوركايم المناصر لفرويد، من ينسب عجز الفرد عن المعرفة الذاتية إلى عجزه عن فهم العلية الحتمية بوجه عام، والعلية الاجتماعية بالذات. حيث أن الفرد لا يفهم سلوكه بسبب من عدمإدراكه للقوى الاجتماعية التي تؤثر فيه، ولعدم فهمه لذاته، ولفكره وسلوكه، بوصفهما أمورًا محددة اجتماعيا. فالفرد "المتروك لأدواته" ليس أمامه إلا حواسه:

فالحواس تساعدنا فحسب على إدراك الظواهر المتعايشة أو المتتابعة، لكن ما من شيء يُدْرَك بها قادرًا على منحنا فكرة ما عن هذا الفعل الحتمي والجبري الذي توسم

به ما نسميها بالقدرة أو القوة. فالحواس قادرة فحسب على لمس الظروف المتحققة والمعروفة، كل على حدة، ولا تصل للعمليات الداخلية التي توحدها معا.[١٨٣]

. . . ويلاحظ الفرد التتابع المتكرر للظواهر من تلقاء نفسه، وبذلك يكتسب شعوراً بعينه بالتكرار. لكن شعوره لا يعد ضمن فئة التعليل.لا سيما وأن الشعور فردي، ذاتي، ومستقل . . . أما فئة التعليل فمن صنع الجماعة، ومعطى جاهز لنا. وهي الإطار الذي تنتظم فيه اليقينيات الإمبيريقية نفسها وتساعدنا في التفكير فيها.[١٨٤]

فالفرد عاجز عن فهم العلية، لأنه غير قادر على إدراك العلاقات. بينما العناصر المكونة للفئات "مستمدة من الحياة الاجتماعية"؛ لأن العلاقات التي تعبر عنها الفئات لم تكن معروفة إلا في محيط المجتمع ومن خلاله. ولو تأصلت في حياة الفرد، فليس لدى الأخير العقل ولا أدوات تدارسها، والتفكير فيها وتشكيلها إلى أفكار مميزة.[١٨٥]

فالفرد لا يفهم بالذات العلاقات السببية، وهو أعمى بشكل خاص عن الأسباب الاجتماعية. ولعل المنهج العلمي لدراسة الظواهر من الخارج، بوصفها أشياء، ضروري للغاية لدراسة الحقائق الاجتماعية أكثر من الحقائق النفسية، لأن "الوعي لا جدوى منه إطلاقا في معرفتها من معرفته لحياته ذاتها".[١٨٦] هذا هو الحال رغم الوهم الذي يبدو عليه عالم الاجتماع "ماضيا في مجال واضح كل الوضوح من زاويته".[١٨٧] فلا بد من دراسة الحقائق الاجتماعية دراسة موضوعية، لأنها "تنتج عن تراكيب تحدث خارجنا وليس لدينا عنها ما يمنحنا إياه الوعي من تصور ملتبس حول الظواهر الداخلية".[١٨٨] فليس لدى الوعي كفاءة فيما يخص التعرف على قوانين العالم الاجتماعي.

ولن يصل الوعي، من تلقاء ذاته، إلى الضرورة التي تتسبب سنويا في معاودة إنتاج ظواهر سكانية بنفس الأعداد، ولن يجد اقتراحا يأتيه من خارجه. ناهيك عن عدم قدرته على اكتشاف الأسباب، إن ترك لأدواته.[١٨٩]

هذه " اللاكفاءة "، والجهل الفطري بالقوانين الاجتماعية من جهة الفرد، مسألة

واضحة للغاية حين يعتني الوعي الفردي بذاته. حيث يفشل بالتحديد في رؤية القوانين الاجتماعية التي تنظم حياته الخاصة. مثال ذلك، أن ظاهرة الانتحار ظاهرة اجتماعية بامتياز، بحسب ما يوضح دوركايم. غير أن "الأسباب التي تنسب للانتحار . . . أو تلك التي تنسب للمنتحر نفسه، غالبا ما تكون واضحة".(١٩٠) وبصورة عامة، رغم اكتشافات علم الاجتماع القائمة، يوجد "عدد ضئيل من الأفراد الذين يشعرون بالأصل الاجتماعي لواجباتهم".(١٩١)

وبينما يعتبر الفرد غير كفء ولا رجاء منه، تعد الذات الاجتماعية كُفْأة ومنها العون. وبينما تكون الذات الفردية عمياء، تعتبر الذات الاجتماعية مبصرة. وإن كان الوعي الفردي حسيا وذاتيا -إمبيريقيا - يعتبر الوعي الجمعي مفاهيميا وموضوعيا - عقلانيًّا. لذلك نجد أن الذات الفردية قادرة فحسب على إنتاج معرفة إمبيريقية تابعة أو أيديولوجيا، في حين تكون فيه الذات الجمعية، الاجتماعية، قادرة على إنتاج المعرفة العقلانية، العلمية، أو الحقيقة والذات الاجتماعية تتأثر بـ"السمات العامة والثابتة" فجزء "من طبيعتها رؤية الأشياء بجحم أكبر وبحسب ما اعتادت".(١٩٢)

يمثل الوعي الجمعي قمة الحياة النفسية، فهو وعي الأوعية. ولأنه يقع خارج الفرد والطوارئ المحلية، يرى الأشياء في أبعادها الثابتة والضرورية، التي يبلورها إلى أفكار قابلة للإبلاغ. وفي الآن ذاته الذي يرى فيه الأشياء من أعلى، يرى ما هو أبعد، بكل لحظة زمنية، يحتوي الواقع المعروف برمته؛ لذلك هو الوحيد القادر على تهيئة العقل بالقوالب القابلة للتطبيق على جملة الأشياء، ويمكنه من التفكير فيها . . . ولعل رد الفكر المنطقي إلى أصول اجتماعية . . . يعني ربطه بسبب يتضمنه بشكل طبيعي.(١٩٣)

إن الذات، والموضوع المطلق، ومناهج التوصل للحقيقة، جمعية واجتماعية، ولذلك تعتبر هي الحقيقة بذاتها. ولعل الحيادية والثبات اللتين يوصف بهما المنطق، ويتطلبان

وجود ذات جمعية، هما "سمتا الحقيقة". فالحقيقة "مختلفة عن المظاهر الحسية"، لأن المظاهر الحسية متأصلة في الخبرة الفردية ، بينما تتأصل الحقيقة في "الخبرة الجمعية".(١٩٤)

إذ بفضل الفكر الجمعي ظهر الفكر المحايد لدى البشر لأول مرة . . . وبفضل حقيقة وجود المجتمع، يوجد أيضاً، خارج مشاعر الفرد وتخيلاته، نسق كامل من التصورات التي تتمتع بخواص رائعة . . . يوجد عالم الأفكار المطلق . . . إنها مملكة فكرية كاملة . . . وهذه هي البدهية الأولى في مجال الحقيقة.(١٩٥)

فالمجتمع ،في الآن ذاته، الذات الكاملة والموضوع التام للحقيقة. ولأن "العناصر المكونة للفئات" هي الموضوع/المثالي للحقيقة، تعتبر مستمدة من الحياة الاجتماعية. كذلك فإن المجتمع، بوصفه جزءاً من الطبيعة، يعمل وفق القوانين العامة لها. ويقوم بذلك على مستوى أعلى، ولا يجعل قوانينه بالنسبة للطبيعة عامة أقل صحة بل أكثر.

إن العالم الاجتماعي عالم طبيعي يختلف عن غيره بتعقده المفرط... والعلاقات الأساسية الموجودة بين الأشياء – تلك التي تعبر عنها الفئات– لا يمكن أن تختلف بالضرورة بالعوالم المختلفة . . . ولعل الأفكار التي قد طوِّرت على غرار نموذج الأشياء الاجتماعية قادرة على مساعدتنا في التفكير في القسم الآخر من الطبيعة. ومن واقع اعتبار أفكار الزمن، والمكان، والطبقة، السبب أو الشخصية أفكاراً مكونة من عناصر اجتماعية، ليس من الضروري استنتاج خلوها من القيمة الموضوعية برمتها. فالأحرى أن الأصل الاجتماعي لها على النقيض يؤدي إلى الإيمان بأنها ليست بلا أصل كامن في طبيعة الأشياء.(١٩٦)

إن المجتمع هو الذات المثالية وموضوع الحقيقة، لأن العلاقات التي تعبر عنها الفئات "لا يتم العلم بها إلا داخل المجتمع وبه". وعلى نقيض الذات / الموضوع الاجتماعي، ليس لدى الفرد "عقل ولا أدوات للعلم بها، والتفكير فيها، وتشكيلها إلى أفكار مختلفة" بيد أن الحال مختلف مع المجتمع. ولا يكون ذلك ممكنا حين ينقسم

الأفراد وأشياؤهم المكونة لهم إلى جماعات معينة، إن جاز القول، مصنفة، وحين تصنف هذه الجماعات إلى أنواع بحسب علاقتها ببعضها. ويتطلب المجتمع وجود تنظيم واعٍ ذاتيا هو بمثابة تصنيف لا غير . . . يهيئ العقل بمفرده بالقوالب القابلة للتطبيق على جملة الأشياء ويمكّنه من التفكير فيها. ولا يشكل هذه القوالب بشكل مصطنع، بل يجدها داخل ذاتها، ولا يفعل شيئا سوى الوعي بها. وهي تترجم سبل الوجود التي توجد في كل مراحل الواقع، بل وتظهر بكامل وضوحها في الذروة، لأن التعقد الشديد للحياة النفسية يتطلب تطوراً للوعي عظيم.[١٩٧]

إن المعرفة العقلانية هي المعرفة الاجتماعية على نحوين. فالمعرفة العقلانية معرفة اجتماعية؛ لأن المجتمع هو صانعها أو ذاتها. وهي كذلك لأن المجتمع هو نموذجها أو موضوعها. ولعل ذات المعرفة الشاملة، والمطلقة، والمثالية، مجتمعة بموضوع المعرفة الشامل، المطلق، والمثالي، يشكلان الحقيقة: المعرفة المثالية، المطلقة، الشاملة، أي الجماع المطلق والمثالي والشامل للفكر والواقع؛ والوحدة الشاملة الحقيقية، والمطلقة، والمثالية.

ولأن العالم المعبر عنه بنظام شامل من المفاهيم هو العالم الذي يعتني به المجتمع، فإن المجتمع هو الوحيد القادر على تهيئة الأفكار الأعم التي ينبغي أن يمثل بها. وهذا الموضوع يمكن احتواؤه فقط من خلال ذات تستوعب كل الذوات الفردية منها. وطالما لا يوجد العالم إلا بالتفكر فيه، وطالما لا يمكن التفكير فيه بالكلية إلا من خلال المجتمع، فإنه يوجد في المجتمع، بحيث يصبح جزءاً من الحياة الداخلية له، بينما يكون المجتمع الوحدة الشاملة، ولا يوجد شيء خارجه.[١٩٨]

إن الحقيقة، مثل العقل، تقف على نقيض الخبرة، والمحسوسات، والرغبات. وهي، كالعقل والأخلاق، اجتماعية.[١٩٩] ولأنها كذلك، فهي حقا متنوعة أو نسبية. وتعد نتاج المجتمع، وطبيعتها تشبه طبيعة المجتمع. وهكذا تشمل النظم المعتمدة على الوسط

الاجـتـمـاعي: " النظام النظري . . . الفكر نفسـه. . . الفكر التـأملي . . . مـحـتـوى الحقيقة.[٢٠٠]

إذ يتباين الفكر التأملي والنظري بتباين الممارسة . . . كما يتباين التأمل وقيمته . . . وبالتالى تختلف الحقيقة ذاتها.[٢٠١]

الهوامش

(١) وقد استقرأنا التوجهات المعرفية السائدة عند دوركايم هنا. كما سوف نبحث تعقد أو تناقض نظريته في المعرفة فيما يلي. حال قيامنا بمناقشة نظريته أو نظرياته في العلاقة/ العلاقات ما بين التصورات والمفاهيم.

(٢) العقلانية توجه واحد في فكر دوركايم . والجوهرانية توجه آخر(انظر الفصل الأول). ويمكن أن يوصف بصاحب النزعة الواقعية في علم النفس الاجتماعي، على حد ما يذهب إليه، في البحث عن الوجود الفعلي للعقل الاجتماعي والأفكار ذات الأصل الاجتماعي، باعتبارها في تعارض مع الوجود الحقيقي للبنى والعلاقات الاجتماعية. ويوضح ثيربورن (١٩٧٦) عن حق النزعة النفسية (الاجتماعية) المثالية أو " التوجه العقلي" بحسب مصطلحات هيرست.

(٣) تصنيف، ص ٨٧.

(٤) يفصل دوركايم بمناقشاته في الفصل المناسب بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود، الفصل بين المجتمع بوصفه ذاتاً للفكر والفكر الاجتماعي بوصفه موضوعاً للمعرفة.

(٥) صور، ص ٢٨.

(٦) تقسيم، ص ٣٤٨-٩.

(٧) الفلسفة، ص ٣٣.

(٨) صور، ص ٣١-٢ هامش.

(٩) المرجع السابق، ص ٢٧

(١٠) دوركايم وماوس، التصنيف البدائي، ص ٤؛ ٧.

(١١) المرجع السابق، ص ٨.

(١٢) هناك اتفاق عام على عقلانية دوركايم. ويراجع : بيلا(١٩٥٩)؛ وكوزر (١٩٧١)؛ وجيدنز (١٩٧١ ط١)؛ ولاكبرا (١٩٨٥)؛ ولوكز (١٩٨٥)؛ ريشتر (١٩٦٠)؛ تيريكيان (١٩٧٨). كذلك يوجد اتفاق عام على الطبيعة السوسيولوجية لنظريته في المعرفة. ويراجع : بينوت- سوليمان (١٩٤٨)؛ فينتون (١٩٨٤)؛ هامنيت (١٩٨٤)؛ هيرست (١٩٧٥)؛ ميزروفيتش (١٩٨٨).وحول عقلانيته السوسيولوجية، يراجع تيريكيان بالذات. ويورد ألبرت(١٩٣٩) مصطلح الواقعية التواصلية عند دوركايم. ويصف بينويت-سوليمان توليفة بين الوضعية (العلموية) ومذهب أولوية الجماعة (الواقعية الاجتماعية) ليشكل مذهبه في النزعة السوسيولوجية والعقلانية العلمية. ويجادل نيسبت (١٩٦٥) بأن منهجية دوركايم منهجية عقلانية بمحتوى ضد العقلانية. وقد أوضح المعلقون المعاصرون التناقض الذاتي عنده، ما بين العقلانية الواضحة والإمبيريقية الجلية (مثال تذكيره ببحث الأشياء ذاتها). بينما يرى بينتون (١٩٧٧) توفر أعماله على نزعة واقعية (بنائية نظرية موسومة بالموضوعية، والعقلانية العلائقية) إلى جوار النزعة الوضعية (الإمبيريقية). ويعارض هيرست توجهه العقلاني (البنائية النظرية) بالنزعة الجوهرانية والواقعية المضادة للنظرية (الوضعية الإمبيريقية) في مؤلفاته. في حين يعارض كيت ويوري (١٩٧٥) رؤيتهما للنزعة الواقعية عنده (العقلانية الموضوعية، المادية) بتوجهه الوضعي (الإمبيريقية)، وينقدان واقعيته الجلية بوصفها واقعية جوهرانية، لكنهما يشيران إلى توجهه المضاد للاختزالية بوصفه توجهًا مضاداً للوضعية. ويبرهن بيرس (١٩٨٩) على "عقلانيته العلمية" وتوجهاته الواقعية والتمثيلية ، وانتقاداته المعرفية، لكنه في خلاف مع ميوله الإمبيريقية والوضعية والجوهرانية والميتافيزيقية. ويدعي البعض بأن دوركايم يؤالف بين الإمبيريقية والعقلانية (كذلك بين المادية والمثالية؛ والموضوعية والذاتية، إلخ) في صيغة " العقلانية العلمية" (جان، ١٩٨٨)، والطوعية (ميونيتش ١٩٨٨)، أو التمثيلية والعقلانية الإمبيريقية أو المتجددة

(ميزروفيتش). وينكر ميزروفيتش وفيللر (١٩٦٨) إمبيريقته القحة، مجادلا بأنه يدرك الجانب النظري أو المفاهيمي إلى جوار الجانب الإمبيريقي في الواقع والمعرفة.

(١٣) صور، ص ٢٧-٨.

(١٤)المرجع السابق، ص ٢٧ ولعل واحدة من المناقشات المهمة بصدد دوركايم مناقشة قضية التحقيب؛ أي الوقوف على ما إذا كانت أعماله موحدة، تشكل كلا متجانسا، أما إذا كانت منقسمة، إلى مراحل نظرية متمايزة. فقد احتل النقاش حول استمرارية فكره أو انقطاعاته موضع الصدارة مع أطروحة بارسونز (١٩٤٩) ذات المراحل الأربعة، وأحيانا ما تتركز المناقشة حول علاقة كتابه الأخير بباقي أعماله. إذ يجادل بارسونز بأن فكر دوركايم عبارة عن بنيتين منفصلتين، أو وحدتين، متحدتان ومتماسكتان داخليا، لكنهما يعارضان بعضهما ويفصلها قطيعة ردايكالية. ففي كتابة صور تحل النزعة الطوعية، الوحدة النظرية الثانية، محل النزعة الوضعية؛ أي الوحدة النظرية الأولى عنده. ويصدق ألكسندر على هذا التصور (١٩٨٦). ويرى بيسنارد (١٩٨٢) شاهدا على القطيعة الحاصلة في أعماله حول مفهوم اللامعيارية، وهو شاهد متصل بظروف حياته. ويرى بوجي (١٩٧٢) وكوزر (١٩٧١) شاهدا على تحوله من المادية إلى المثالية . أما الطرح المقدم في الكتاب الحالي فهو أن أعمال دوركايم تشكل بنية موحدة واحدة، لكنها بنية موسومة بالتناقضات، والتوجهات والتوجهات المضادة فعمله مقسم إلى أقسام على مدار أعماله كلها ، لكنها أقسام لا هي منظمة حسب التراتب الزمني ولا حسب النصوص. وهو الموقف الذي يتبناه هيرست (١٩٧٥). كذلك يدرس العمل الحالي أعماله بوصفها مجموعة واحدة بها من المتناقضات، ولا يدرسه مرحلة تلو أخرى أو نص تلو الآخر. ويكمن السبب من وراء التركيز غير العادي على كتابه الصور الأولى للحياة الدينية في هذا الجزء هو تركيز دوركايم فيه على نظريته في المعرفة بصورة غير عادية. ويتفق معظم المعلقين على وجود حالة من التواصل الرئيسي في أعمال دوركايم، متجانسة عبر الزمن، مع البعض التغييرات في موضع التركيز أو الاهتمام . وهم ألبرت (١٩٣٩)، بينوت-سوليمان (١٩٤٨)؛ وكوزر (١٩٦٧) ضمنيا

وفينتون (١٩٨٤)؛ وجان(١٩٨٨)؛ وجيدنز (١٩٧٠، ١٩٧١ ط ١)؛ ولاكابرا (١٩٨٥)؛ وميزروفيتش (١٩٨٨) ؛ وميونيتش (١٩٨٨)؛ ونيسبت (١٩٦٥)؛ وبوب (١٩٧٣)؛ وثيربورن (١٩٧٦)؛ وتيريكيان (١٩٧٨). في حين يوضح آخرون ما يرد من تحولات وتطورات حاصلة عبر الزمن في أعماله. وهو بيلا (١٩٥٩)؛ ولوكز(١٩٨٥)؛ وولورك (١٩٧٢). كما يرى فينتون وجان وويتياك ووالاس (١٩٨١) قطيعة في رؤية دوركايم للفكر البدائي (انظر ما يلي، وهامش رقم ٧٨، والفصل الخامس).

(١٥) صور، ص ٤٨٢.

(١٦) ثانئية، ص ٣٢٧.

(١٧) صور، ص ٢٦.

(١٨) المرجع السابق، ص ٢٨

(١٩) صور، ص ٤٨٢؛ ثنائية، ص ٣٢٧ ويرد تعبير" وظائف الجسد بوصفها عوامل للتفرد" في صور، ص ٣٠٥.

(٢٠) صور، ص ٢٩.

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٣، هامش.

(٢٢) المرجع السابق، ص٢٦ والتشديد من تصرفي، ٤١١؛ ٤٨٥.

(٢٣) المرجع السابق، ص٤٨٧-٩؛ ٤٩٤.

(٢٤) الثنائية، ص ٣٣٨.

(٢٥) المرجع السابق، ص ٣٢٧-٩.

(٢٦)البراجماتية، ص ٤٣٠.

(٢٧) صور، ص ٢٦.

(٢٨) ثنائية، ص ٣٢٩.

(٢٩) صور، ص ٢٨.

(٣٠) المرجع السابق، ص ٤٨١.

(٣١) ثنائية، ص ٣٢٧؛٣٣٧.

(٣٢) صور، ص ٢٢-٣.

(٣٣) المرجع السابق، ص ١٧١.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٤١١-١٢.

(٣٥) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٣٦) المرجع السابق، ص ٢٥٩.

(٣٧) المرجع السابق، ص ٤٦٩.

(٣٨) المرجع السابق، ص ٢٧٠.

(٣٩) المرجع السابق، ص ٤٦٥.

(٤٠) الفلسفة، ص ٩٥ لعل الترجمة المستخدمة هنا لكلمة ideaux إلى أفكار هي الترجمة المناسبة بدلا من ترجمتها إلى مثاليات.

(٤١) صور، ص ٢٧٠.

(٤٢) المرجع السابق، ص ٤١٢.

(٤٣) المرجع السابق، ص ٤١٠.

(٤٤) هذه الصياغة تستدعي يقينا بعض الموضوعات الخاصة بما بعد البنيوية وكل التراث اللاعقلاني.

(٤٥) صور، ص٢٧٠.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٣١.

(٤٧) علاوة على ذلك فإن الفكر اجتماعي؛ لأن المجتمع يفرض الفكر. فالفكر اجتماعي من جهة؛ لأنه متجذر في المجتمع ومن جهة أخرى، يعتبر عاما بين أعضاء المجتمع: وكلا الملمحين مترابطان. ولأن الوعي الجمعي ينتج الفكر، فإن الفكر متناغم حتما. والمجتمع هو من ينشأ أولا فكر الأفراد ككل، ثم يخترق بالقوة وبدافع الضرورة ويشكل وعيهم. ولأن الأفراد لا ينتجون الفكر، فإنهم لذلك يتلقونه بالضرورة من الخارج، من المجتمع. وطالما كان الفكر واقعة اجتماعية، فهو لديه تلقائيا قوة القوى الاجتماعية، قوة الجبر. وقد أوضح آخرون أيضا تركيز دوركايم على دور المجتمع بوصفه فارضًا، ومقررًا أو بوصفه سلطة، بدلا من (وورسلي، ١٩٥٦) أو إلى جوار (بينويت-سوليمان، ١٩٤٨) دوره بوصفه ذاتًا، أصلاً، منتجًا، منشئًا للفكر.

(٤٨) صور، ص ٤٩٣؛ ٤٩٠؛ ٤٩٥؛ ٤٧٩؛ ٤٨٢؛ ٤٩٢.

(٤٩) المرجع السابق، ص ٤٩٣؛ ٤٩٠؛ ٤٩٥؛ ٤٧٩؛ ٤٨٢؛ ٤٩٢.

(٥٠) صور، ص ٢٦٩.

(٥١) المرجع السابق، ص ٢٨؛ ٤٩٢-٣.

(٥٢) المرجع السابق، ص ٤٨٠؛ ٤٩٢-٣؛ ٤٩٤.

(٥٣) البراجماتية، ص ٤٣٠.

(٥٤) ثنائية، ص ٣٣٨.

(٥٥) صور، ص ٢٦؛ ٢٧ ؛ ٤٨٠؛ ٤٨٧.

(٥٦) المرجع السابق، ص ٤٨٢-٧.

(٥٧) المرجع السابق، ص ٤٨٢؛٤٨٤.

(٥٨) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٥٩) ثنائية، ص ٣٣٨.

(٦٠) صور، ص ٤٨٧؛ ٤٨٢؛٤٨٨.

(٦١) المرجع السابق، ص ٢٢؛٣٢؛١٧٢.

(٦٢) المرجع السابق، ص ٤٠٦؛ ٤١١.

(٦٣) المرجع السابق، ص ٢٨؛ ٤٨٣.

(٦٤) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٦٥) المرجع السابق، ص ٤٨٢.

(٦٦) ثنائية، ص ٣٢٧.

(٦٧) الفلسفة، ص ٩٦.

(٦٨) صور، ص ٤٨١-٢.

(٦٩) المرجع السابق، ص ٤٨٦.

(٧٠) ثنائية، ص٩٤.

(٧١) صور، ص ٤٨٢.

(٧٢) المرجع السابق، ص ٣٢؛ ٣٢، هامش؛ ١٧٢.

(٧٣) المرجع السابق، ص ٢٢؛ ٤٩٢، والتشديد من تصرفي.

(٧٤) ثنائية، ص ٣٢٧.

(٧٥) الفلسفة، ص ٩٦.

(٧٦) صور، ص ٤٨٢.

(٧٧) وتشمل الأوضاع الفكرية للمجتمع أيضا على المشاعر والأمزجة والأحاسيس. والواقع أن هذه الأوضاع الشعورية للعقل يمكن لها أن تؤثر على تشكيل

الفئات : " فأوضاع العقل الجمعي هي التي تنشئ هذه المجموعات، وتلك الأوضاع مؤثرة بوضوح. فهناك من الصلات الشعورية بين الأشياء مثل القائمة بين الأفراد، وهي مقسمة بحسب هذه الصلات . . . فالأشياء تغير طبيعتها' لأنها تؤثر في مشاعر الجماعات كل على حدة"(التصنيف، ٨٥-٦).

(٧٨) ويجسد دوركايم فهمه للفكر العقلاني بوصفه فكرًا اجتماعيًّا بطرق شتى. مثلا، يرى الدين، تلك الظاهرة الجمعية على نحو بارز، والاجتماعية كذلك، بوصفه مصدراً رئيسيًّا لكل الفكر غير الإمبيريقي: المفاهيم والفئات، المنطق والعقل، الفلسفة والعلم. فالفلسفة والعلوم "مولودة من رحم الدين". ويوظف الدين باعتباره وسيطا أصليا للمعرفة فوق الحسية، السابقة زمنيا على الفلسفة والعلم والمبشرة بهما. وعلى هذا يسهم الدين في " تشكيل العقل ذاته". فشكل المعرفة البشرية ومحتواها يمكن ردهما إليه، وبالذات "الأفكار الضرورية و"فئات الفهم". وطالما كان الدين " اجتماعيا بوضوح" والتصورات الدينية تصورات جمعية، فإن الفئات ، التي "تعتبر ذات أصل ديني"، هي أيضا " أمور اجتماعية ونتاج الفكر الجمعي" (صور، ٢١-٢). فقد فتح الدين الباب أمام العلم والفلسفة بإحلال سبل المعرفة الفردية الأمبيريقية. وأنجز ذلك بدقة بفضل كونه "شأن اجتماعي" (صور، ص ٢٧٠). وقد كانت فكرة اعتبار الفكر الديني فكرا تصوريا وبدائيا قد قادت دوركايم إلى إعادة تعريف الفكر البدائي بوصفه فكرًا تصوريًا في كتابه التصنيف البدائي وكتابه صور بحسب ما يذهب إلى ذلك فينتون (١٩٨٠، ١٩٨٤)؛ وجان (١٩٨٣ ط١، ١٩٨٣ ط٢، ١٩٨٨)؛ وويتاك وولاس (١٩٨١). وعلى النقيض، يرى وورسلي (١٩٥٦) أن دوركايم يعرف الفكر الديني البدائي بوصفه فكرًا مضاداً للعلم، ويرى هامنت (١٩٨٤) في رؤية دوركايم للدين والعلم بوصفها رؤية تنطلق من النسبية الاجتماعية.

(٧٩) صور، ص ٤٩٠، والتشديد من تصرفي.

(٨٠) المرجع السابق، ص ٤٨٢-٨.

(٨١) المرجع السابق، ص ٤٩٠.

(٨٢) تقسيم، ص ٢٤٧.

(٨٣) البراجماتية، ص ٤٣٠.

(٨٤) صور، ص ٤٩٢.

(٨٥) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٨٦) المرجع السابق، ص ٤٨٩-٩٠.

(٨٧) المرجع السابق، ص ٤٨١.

(٨٨) المرجع السابق، ص ١٧٢.

(٨٩) المرجع السابق، ص ٤٨٧-٨.

(٩٠) المرجع السابق، ص ٤٩٢.

(٩١) المرجع السابق، ص ٤٩١، والتشديد من تصرفي.

(٩٢) المرجع السابق، ص ٤٨٩؛ ١٧٢، والتشديد من تصرفي.

(٩٣) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٩٤) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٩٥) المرجع السابق، ص ٢٨-٩.

(٩٦) المرجع السابق، ص ٤٧٠.

(٩٧) المرجع السابق، ص ٤٨٨.

(٩٨) أنه حال تتبعي لدلالات التوجه العلائقي عند دوركايم ، اقتصر عملي على توجه واحد من توجهين متصارعين في فكره. فتوجهه العلائقي واضح بقوة في نظريته في المعرفة، بينما يتضح مذهبه في جوهرية المادة بنظريته في الوجود.

(٩٩) صور، ص ٤٨٣-٤.

(١٠٠) الفلسفة، ص ٩٦.

(١٠١) صور، ص ٤٨٥.

(١٠٢)" إن فهم شئ يعني تعلم عناصره الأساسية على النحو الأمثل ووضعه أيضا موضعه" (المرجع السابق، ص ٤٨٤).

(١٠٣) المرجع السابق، ص ٣٠-١؛ هامش، ٣٢.

(١٠٤) قواعد، ص ١٨-١٩.

(١٠٥) صور، ص ٤١ ، والتشديد من تصرفي.

(١٠٦) المرجع السابق، ص ٢٦٩-٧٠.

(١٠٧) المرجع السابق، ص ٢٧٠.

(١٠٨) المرجع السابق.

(١٠٩) المرجع السابق، ص ٤٠٧.

(١١٠) قواعد، الصفحة الواحدة والثلاثين.

(١١١) الانتحار، ص ٣١١.

(١١٢) قواعد ، الصفحات الواحدة والثلاثون والثالثة والثلاثون.

(١١٣) الانتحار، ص ٣١١-١٢.

(١١٤) صور، ص ٤٩١-٣.

(١١٥) المرجع السابق، ص ٤٨٨.

(١١٦) المرجع السابق، ص٣١.

(١١٧) مقالات، ص ٨٨.

(١١٨) المرجع السابق، ص ٥٤، والتشديد من تصرفي.

(١١٩) صور، ص ٢٧، والتشديد من تصرفي.

(١٢٠) قواعد ، ص ١٤؛٣١.

(١٢١) المرجع السابق، ص١٤-١٥.

(١٢٢) المرجع السابق، ص ١٤.

(١٢٣) المرجع السابق، ص ١٧.

(١٢٤) المرجع السابق، ص ٣٢.

(١٢٥) المرجع السابق، ص ٣٣.

(١٢٦) المرجع السابق، ص ٣٤.

(١٢٧) المرجع السابق، ص ٣٣.

(١٢٨) صور، ص ٤٨٤- ٥.

(١٢٩) المرجع السابق، ص ٤٩٢-٣.

(١٣٠) الفلسفة، ص ٩٦.

(١٣١)قواعد، الصفحة الواحدة والثلاثون.

(١٣٢) ثنائية، ص ٣٢٩.

(١٣٣) صور، ص ٤٩٠.

(١٣٤) المرجع السابق، ص ٤٦٥.

(١٣٥) المرجع السابق، ص ٤٨٤.

(١٣٦) ثنائية، ص ٣٢٩.

(١٣٧) صور، ص ٣٠-١.

(١٣٨) المرجع السابق، ص ٤٨٨-٩.

(١٣٩) المرجع السابق، ص ٤٨٠؛ ٤٨٧.

(١٤٠) ثنائية، ص ٣٣٨.

(١٤١) صور، ص ٢٦.

(١٤٢) المرجع السابق، ص ٤٨٤.

(١٤٣) البراجماتية، ص ٤٣٠.

(١٤٤) صور، ص ٢٧.

(١٤٥) قواعد، ص ٣٣؛ والفلسفة، ص ص ٦٧-٧٣.

(١٤٦) تقسيم، ٢٩٠-١.

(١٤٧) مقدمات، ص ٣٤٧.

(١٤٨) الاشتراكية، ص ٩.

(١٤٩) صور، ص ٤٩٤.

(١٥٠) قواعد، الصفحة الواحدة والثلاثون.

(١٥١) صور، ص ٤٦٥.

(١٥٢) الفلسفة، ص ٧٥.

(١٥٣) صور، ص ٤٨٦.

(١٥٤) المرجع السابق، ص ٤٦٥.

(١٥٥) التربية، ص ٢٢؛١١٦.

(١٥٦) مقالات، ص ٨٨ .

(١٥٧) قواعد، الصفحة الواحدة والثلاثون.

(١٥٨) المرجع السابق، ص ٤٤.

(١٥٩) صور، ص ٤٦٥.

(١٦٠) هناك نقاط تواز بين توجهات بعينها في نظرية المعرفة والأيديولوجيا عند دوركايم ونظرية المعرفة عند ألتوسير. وهناك من طرف آخر تناقضات واضحة. ويطرح ستروبريدج (١٩٨٢) مثلا استقراء أوليا لهذا الموضوع. بينما يظهر هيرست (١٩٧٥) ضمنيا مطابقة دوركايم وألتوسير بين الأيديولوجيا ومذهب الإنسانية الطوعية والمذهب الطوعي والمذهب المثالي والخبرة الذاتية للفرد، وسوء فهم البعد الاجتماعي؛ ويعترف بعدم تشابههما فيما يخص تعريف دوركايم للذات الاجتماعية بالتعويل على العقلانية والصدق. كما يثبت هيرست وبينتون (١٩٧٧) تفريق دوركايم بين العلم والأيديولوجيا، إلى جوار تصويره للأخير، لكنهما يجدانه بعينه يقع في أحابيل الأيديولوجيا .

(١٦١) صور، ص ٤٩٠

(١٦٢) حول نظرية دوركايم في اللغة، يراجع جان (١٩٨٣ط١).

(١٦٣) قواعد ، الصفحة السادسة والثلاثون.

(١٦٤) المرجع السابق، ص ١.

(١٦٥) صور، ص ٤٨٤.

(١٦٦) البراجماتية، ص ٤٣٠.

(١٦٧) صور، ص ٢٩.

(١٦٨) الفلسفة، ص ٦٧-٧٣.

(١٦٩) مقدمات، ص ٣٤٧.

(١٧٠) صور، ص ٤٨٣.

(١٧١) المرجع السابق، ص ٤٨٤.

(١٧٢) المرجع السابق، ص ٤٨٩.

(١٧٣) المرجع السابق.

(١٧٤) المرجع السابق، ص ٤٩٣-٤.

(١٧٥) صور، ص ٤٩٥-٦.

(١٧٦) المرجع السابق، ص ٤٨٣.

(١٧٧) ينتقد زيتلين (١٩٨١)، مثلا، إغفال دوركايم لدوافع الفرد، مثل آخرين. فعلى سبيل المثال، ينتقد لوكز (١٩٨٥) إغفاله العام لنفسية الفرد؛ بينما يدافع بوب (١٩٧٣) عن هذا في ضوء نزعته النظرية المضادة للفردية والنزعة النفسية واستحالة التيقن من دوافع الفرد. ويجد فينتون (١٩٨٤) تماثلات بين تصور دوركايم وتصور ماركس للفكر بوصفه بعداً اجتماعيًّا، وفي نظرتهما للأفراد بوصفهم عاجزين عن فهم التعليل المنطلق من البناء الاجتماعي. بل إن دوركايم نفسه يناقش الطابع المراوغ لدوافع الفرد، فهي بعيدة ومخالفة على نحو مقصود للعلل الأصلية، وكذلك للدوافع الأصلية للفرد.

(١٧٨) قواعد، الصفحة الأولى.

(١٧٩) المرجع السابق، الصفحة الثانية والثلاثون.

(١٨٠) صور، ص ٢٩٧

(١٨١) الانتحار، ص ٤٣

(١٨٢) الفلسفة، ص ٢٠-٢.

(١٨٣) صور، ص ٤٠٧.

(١٨٤) المرجع السابق، ص ٤١١-١٢.

(١٨٥) المرجع السابق، ص ٤٩١، والتشديد من تصرفي.

(١٨٦) قواعد، الصفحة الواحدة والثلاثون، والتشديد من تصرفي.

(١٨٧) المرجع السابق، الصفحة الثالثة والثلاثون.

(١٨٨) المرجع السابق، الصفحةالأربعون، والتشديد من تصرفي.

(١٨٩) الانتحار، ص ٣١١-١٢، والتشديد من تصرفي.

(١٩٠) المرجع السابق، ص ١٥١.

(١٩١) الفلسفة، ص ٧٩.

(١٩٢) صور، ص ٤٨٣.

(١٩٣) المرجع السابق، ص ٤٩٢-٣.

(١٩٤) المرجع السابق، ص ٤٨٤ ، والتشديد من تصرفي

(١٩٥) المرجع السابق، ص ٤٨٥.

(١٩٦) المرجع السابق، ص ٣١-٢.

(١٩٧) المرجع السابق، ص ٤٩٢-٣، والتشديد من تصرفي.

(١٩٨) المرجع السابق، ص ٤٩٠، والتشديد من تصرفي.

(١٩٩) البراجماتية ، ص ٤٣٠.

(٢٠٠) المرجع السابق، ص ٤٣٣.

(٢٠١) المرجع السابق، ص٤٣٤.

الفصل الخامس

الأيديولوجيا الجمعية

النظرية السوسيولوجية فى المعرفة : النسبية أم العقلانية ؟

هناك تأكيد معرفي على أن المعرفة الاجتماعية أصدق وأسمى من المعرفة الفردية، وهو مستمد من معادلتين:(١) العقلانية = الفكر الاجتماعي، و(٢) العقلانية = الحقيقة. هذه هي العقلانية السوسيولوجية، والنظرية السوسيولوجية في المعرفة.[١] هذا الموقف مناقض للمذهب الإمبيريقي، الذي يشجب لمضاهاته باللاعقلانية والروحانية. ولذلك يبدو أن النظرية، في بعدها العقلاني، تفترض وجود الحقيقة (بوصفها جوهراً وعلاقات) وإمكانية المعرفة (الاقتراب المفاهيمي والعقلاني من الجوهر والعلاقات). ورغم ذلك، يميل الجانب السوسيولوجى للنظرية نحو النسبية المعرفية، ومعارضة مسلمات العقلانية. فهل عقلانية دوركايم السوسيولوجية، الفريدة، تنطوي على تناقض رئيسي؟، هل نزعته السوسيولوجية في تعارض مع عقلانيته؟، وهل الفكرة التي تقول باجتماعية منهج المعرفة (الفكر المفاهيمي والعقلانية) وناتج المعرفة (الحقيقة) وذات الفكر والمعرفة والحقيقة، أم أنها فكرة تبطل النظرية العقلانية القائلة بأن الحقيقة صادقة؟ وهل النظرية السوسيولوجية في المعرفة هي بالضرورة نظرية معرفة نسبية؟

هناك مؤشرات مؤكدة على النسبية السوسيولوجية في نظرية دوركايم المعرفية. بداية من القول بأن التصورات الدينية، والأفكار "نواتج البيئة الاجتماعية"، والحديث عن وجود "نظام فكري" بكل مجتمع، يعتمد على "التركيب التشريحي"، أي "البناء الاجتماعي" ويتغير معه.[٢] حتى الأفكار المجردة مثل الزمن، والمكان، والعلة؛ وكذلك "أنماط التبرير"، مرتبطة كل الارتباط بالتنظيم الاجتماعي الموافق لها.[٣] ولعل "مبدأ العلة يفهم بشكل مختلف في أزمنة وأمكنة متباينة؛ والمجتمع الواحد يتباين حسب البيئة الاجتماعية".[٤] والنزعة السوسيولوجية تطرح النزعة النسبية بالضرورة. فنسبية النظم في الوسط أو البيئة الاجتماعية تعني اختلافها عن بعضها البعض. إذ يوجد "أنماط متباينة من النظم، تتوافق مع أنماط اجتماعية مختلفة". وتشمل "النظام النظري . . . الفكر ذاته . . . الفكر التأملي"، وكذلك "محتوى الحقيقة". والفكر التأملي والنظري

متباينان، والحقيقة أيضاً. ولعل تباين الفكر والحقيقة، يوسمهما بالطابع السوسيوتاريخي، وهو ما "وقع . . . زمنيا . . . ما بين مجتمع تاريخي وآخر".[٥]

إن "المركزية السوسيولوجية" هي المصطلح الآخر لنظرية المعرفة "السوسيوجية". وهو يشير بالتحديد للنظرية التالية. وهي أن "مركز المخططات الأولي للطبيعة ليس الفرد؛ بل المجتمع".[٦] فالمجتمع عند دوركايم، بوصفه مقابلاً للفرد، هو في الواقع "مركز" كل الفكر، والمعرفة، والحقيقة الأصيلة. بلغة أخرى، يعتبر المجتمع، بوصفه مقابلاً للفرد، ذات الفكر، والمعرفة، والحقيقة. وهذه الذاتية تتضمن بالضرورة النسبية:

إذا كان المجتمع هو الشيء العام بالنسبة للفرد، فإن له الفردية ذاتها رغم ذلك، فردية لها مظهرها الشخصي وخصوصيتها؛ فهو ذات خاصة وبالتالي يفرض خصوصيته على ما يفكر فيه. وبالتالي تنطوي التصورات الاجتماعية على عناصر ذاتية أيضًا، ولابد لهذه العناصر أن تُقْتَلع مع التطور، إن أردنا مقاربة الواقع عن كثب.[٧]

إذن الذات موسومة بخصوصيتها، سواء كانت جمعية أم فردية. وتستلزم خصوصية الذات آليا خصوصية فكرها، وكذلك فكرها الحقيقي؛ لأن "طابع الذات هو تصوير وتغيير شكل الشيء الممثل".[٨]

ومن ثم يكون المجتمع وليس الفرد، بحسب النظرية السوسيولوجية في المعرفة، هو ذات المعرفة. فهو باعتباره نقيض الفرد، هو ذات المعرفة الأصيلة، وباعتباره عقلانيا كذلك، يحتوي الفكر المفاهيمي، والعلم، والحقيقة، وهي أمور جمعية أصيلة، لا فردية بالأساس. ولأنه نقيض للفرد، فهو ذات المعرفة السامية. فالمعرفة الاجتماعية، أو العقلانية، أسمى من المعرفة الفردية، أو الإمبيريقية. لكن هذا لا ينفي عن تلك الذات المعرفية كونها منزهة عن الخطأ. إنها أفضل من ذات الفرد، لكنها ليست ذاتا مثالية، كلية القدرة. فالوعي الجمعي في مجتمع يفكر ويعرف بفضل ما فيه من تصورات جمعية، تمثل له المعرفة والحقيقة. لكن هذه التصورات لا تعكس موضوعاتها في الواقع فحسب، بل والمجتمع، أي مؤلفها. وكلما كانت تشبه الواقع، كلما اعتبرت موضوعية وخالدة أو صادقة. وبقدر ما تكون مشابهة للمجتمع، بقدر ما تتسم بالذاتية والتغير أو

النسبية. مما يدعو للقول بأن التصورات الجمعية قد تبدو صحيحة في بيئتها، وقد تكون صادقة اجتماعيا أو ذاتيا. لكن بالنظر إلى الصدق الذي يدل على وجود علاقة موضوعية بين الفكرة والشيء، بين التصور والموضوع، فإن التصورات الجمعية بمقتضى ذلك لا تكون صادقة صدقا موضوعيا، وليست حقيقية عن حق.

وهكذا تنطوي نظرية المعرفة السوسيولوجية على نسبية معرفية. لكن النسبية توجه محدود، وضعيف، في فكر دوركايم، يأتي بالصدفة وضمنيا. فهو نقيض لتوجهه النظري السائد، أي العقلانية. لأن دوركايم يؤمن بوضوح أن العلاقات المهمة المدعومة بالأفكار مرتبطة بالواقع أكثر من ارتباطها بالمجتمع. والمجتمع هو ذات الأفكار، لكن هذه الحقيقة نتاج الصدق. فهو الذات الوحيدة التي بمقدورها إدراك الواقع بدقة وبشمول وبالقدر المناسب. وهو الذات الوحيدة التي تستطيع صياغة الأفكار المناسبة للواقع، والقادر على إنتاج الحقيقة، وتختلف ذاتيته كميا وكيفيا عن ذاتية الفرد فالأولى موضوعية، والتصورات الجمعية تصورات صادقة، بمعنى قيامها بالتمثيل الصادق لموضوعاتها. والنظرية الاجتماعية في المعرفة في وفاق مع النسبية والعقلانية. ولعل الإبداع النظري هو ما يولد التوتر النظري. لكن التوتر عند دوركايم، في الأغلب الأعم، ينحل لصالح العقلانية، العقلانية السوسيولوجية. وهذا يعني ميل فكره، عامة، نحو الموضوعية والواقعية، بل وصوب المادية، بمعنى ما.(٩)

إن كلمة تمثيل ذاتها "محملة" بالنسبية أو تميل صوبها. والتمثيلات عبارة عن المشاعر الفردية والأفكار الجمعية، كما تعني تمثيلات عن شيء ما، عن أشياء، وواقع موضوعي. ولعلها استعارة متكررة ومركزية في أعمال دوركايم فيما يخص علاقة الأفكار والواقع، الكلمات بالأشياء. حيث توصف العلاقة بصور شتى ولكنها ترسم بصورة متجانسة، باعتبارها انعكاسا، وتعبيرا، وترجمة، وترميزا، ومحاكاة، واقترابا. وبعامة، يمثل الرمز الواقع في الفكر البشري.

مثلا، تعتبر الفئات "موضوعية". إذ "تعبر" عن العلاقات، وعلى غرار العلاقات الاجتماعية، وخلاف هذا، لها "قيمة موضوعية" كبيرة، فلها "أصل" في "طبيعة الأشياء"

وفى حين تعد فيه تراكيبا اجتماعية، "أعمالا فنية اجتماعية"، تعد أعمالا لنوع بعينه من الفن "يحاكي الطبيعة بمثالية قابلة للتوسع دون حدود".(١٠) أما المفاهيم فهي تمثيلات جمعية بصوره عامة. و"تنتمي" إلى جماعة، إلى "كائن مخصوص للغاية"، هو المجتمع. لكنها تمثيلات موضوعية، تشبه أسلوب هذا الكائن حال "اعتداده بالأشياء، بخبرتها الملائمة"، مثل التمثيلات الفردية حول البيئة الفردية.(١١)

وتضمن المفاهيم حصول التجانس بين العقول الفردية؛ لأنها تضمن "تجانسها مع طبيعة الأشياء". وللمفهوم "سبب وجوده" المتمثل في "صدقه، أي موضوعيته". فهو محايد "نتيجة لموضوعيته فحسب"، ووسيلة للتواصل فقط لأن "العقول لابد أن تتواصل بصدد الأشياء التي يتم التفكير فيها بكل السبل الملائمة".(١٢) وتعبر المفاهيم عن "أسلوب تمثل المجتمع للأشياء".(١٣) وهي "جمعية" وعبارة عن "تراكيب". ويقوم المجتمع "باستبدال العالم الذي يظهر لنا بفضل حواسنا بآخر مختلف هو العالم الذي تُغْرس فيه المثاليات التي خلقها المجتمع نفسه". ولكن في أغلب الأحوال، المثالي هو "رمز لشيء"، ويسعى لجعله "موضوعا للفهم". ووظيفة غالبية هذه المثاليات، وظيفة المفهوم، أي "التعبير عن الواقع الذي ينتسب إليه". ولعل الأفكار المفاهيمية تطرح "التحليل الصادق للمجتمع وتمثيله". لذلك ترتبط المفاهيم بما هو واقعي، بالسمات المتأصلة في الموضوع، في "المعطى".(١٤)

إن العقلانية، المكونة من مفاهيم وفئات، وتمثل أداة الصدق عند دوركايم، عقلانية تمتاز بموضوعيتها. وهي عند دوركايم "العقلانية الموضوعية المتأصلة في الواقع، والمعطاة في الأشياء ذاتها، ويقوم العالِم باكتشافها والاستدلال عليها لكنه لا يبدعها إبداعا".(١٥)

وفى المستوى الأعم، يعد التمثيل الجمعي موضوعيا:

إن التمثيل الجمعي يوفر ضمانات الموضوعية بفضل طابعه الجمعي. . . ولو جافى طبيعة الأشياء، لن يكون بمقدرته اكتساب الهيمنة الواسعة والطويلة على العقول . . . وليس بمقدوره، لذلك إلا أن يتوافق كلية مع ذاته [وتقرأ على موضوعه].(١٦)

وتعتبر المفاهيم العلمية مجموعة فرعية من التصورات الجمعية "المنضبطة منهجيا". والتصورات الجمعية غير منضبطة منهجيا، لكنها رغم ذلك منضبطة. وهي عبارة عن "رموز غير مكتملة" لكنها لا تزال رموزاً. أما التمثيلات العلمية فهي منهجية لكنها تقريبية. ورغم ذلك تعتبر "الرموز العلمية" أكثر اكتمالا، لكنها لا تزال رموزاً.(١٧) ذلك أن الأفكار، ببساطة، محكومة بواقع مادي موضوعي.

تؤدي التصورات الفكرية بين الناس والأفراد وظيفة التعبير عن واقع ليس من صنعها، فهي على الأحرى نابعة منه، وإن أرادت فيما بعد تعديله، فعملها محدود.(١٨)

والعامل الحاسم هنا هو أن الأفكار ترتبط دائما بالأشياء، والموضوعات، والواقع، والعالم. ولها ذات اجتماعية، بل ولديها موضوع واقعي، ومصاغة اجتماعية لكنها ليست نسبية اجتماعية. ولعل وجود أصل لها لدى الذات الاجتماعية يدعم ولا يقلل من موضوعيتها، ومن قدرتها على تمثيل الموضوعات. وهي نواتج اجتماعية، لكنها ليست تحكمية ومتأصلة في الواقع المادي، ولا ترتبط بالأساس بالمجتمع أو بالأفكار الأخرى. فهي مرتبطة أساساً بالأشياء. ولذلك تظل عقلانية دوركايم السوسيولوجية منتمية للعقلانية. وتفترض ذاتا ومنهجا مختلفا عن العقلانية الكلاسيكية، لكنها لا تدين وجود الحقيقة. وتعتبر الأفكار العقلانية اجتماعية وصادقة. وتعيد بناء الطبيعة العقلانية للعالم ببساطة.

وفى الأفكار الاجتماعية، أي التصورات الجمعية يقوم الفرد على الأقل بالعناية بقدر ملتبس بحقيقة تعلو على أفكاره الخاصة، وهي حقيقة وجود عالم من الأفكار المطلقة التي لابد أن يصوغ أفكاره وفقها؛ فيتجه نظره لمملكة الفكر بكاملها التي يشارك فيها بنصيب، لكنها أكبر منه. وهذه هي البديهية الأولى في عالم الحقيقة.(١٩)

ليست الأفكار الاجتماعية غير نسبية فحسب، بل ومطلقة. وإن مجال الوعي الجمعي وتصوراته هو الحقيقة. وربما يطرح دوركايم هنا عقلانية سوسيولوجية لكنه يعارض بفاعلية نوعا بعينه من النسبية. ويمكن اعتبار توجهه العقلاني هجوما على التوجه الإمبيريقي، ولا يعد منهجا معرفيا تابعا للنسبية بل ويمكن اعتباره لونا من

ألوانها، مثل الروحانية أو اللاعقلانية. وهو يرى في الإمبيريقية صدقا أقل، بل ونفيا للحقيقة ذاتها. فلو أن المعرفة ذاتية، طارئة، خاصة بالنسبة، للذات والموضوع معا، بحيث تكون خاصة بزمن، ومكان، وحدث، وفرد بعينه - بلغة أخرى، لو أن المعرفة إمبيريقية، فإن ذلك معناه غياب المعرفة التي يطلق عليها دوركايم صفة الصدق. وهذا هو الخطر الحقيقي للإمبيريقية. فهي عقبة أمام إمبراطورية الصدق لا باعتبارها المطالبة بالعرش، بل لأنها تحدٍ جذري لوجود الإمبراطورية ذاتها.

وهكذا يعيد دوركايم كتابة المذهب العقلاني بوصفه عقلانية سوسيولوجية وبالتالي يطرح دون قصد توجها محتملا، ردة، نحو النسبية. غير أنه يظل عن وعي مواليا ولاء عظيما لمبادئ العقلانية المضادة للنسبية، ويحارب النسبية بقوة على كل الجبهات. ويبحث، ليدبر، عن كل أشكال النسبية، بداية من النزعة الإمبيريقية التي تغيب عنها المعرفية والحقيقة، إلى البراجماتية ذات الوقائع "المتعددة" أو "غير المتبلورة".(٢٠) وحين يصرح بالاستقلالية النسبية أو الجزئية التي تتمتع بها التصورات الجمعية.(٢١)، لا يتخذ موقفا نسبيا.(٢٢) فهو يعلن استقلالية الأفكار الاجتماعية، لكنه لا يفصلها عن عالم الموضوع. فهو يحررها من قالب بنائها الاجتماعي، من الذات الاجتماعية، حتى يتسنى لها أن ترتبط أكثر بموضوعها، بالعالم الفعلي، وأن تكون أكثر صدقا.(٢٣)

ولأنه عقلاني مضاد للنسبية، تقوده نزعته السوسيولوجية إلى نزعة أو فخ نظري آخر. إنه بالضبط الميل لرؤية المعرفة الاجتماعية مطلقة، حقيقية على نحو مطلق. وأحيانا ما يفترض أن الفكر الاجتماعي تلقائي، وبالضرورة، وعلى الفور دائما، فكر حقيقي، لأنه فكر عقلاني والفكر العقلاني صادق.(٢٤) بينما يرى المعرفة الإمبيريقية والفردية أقل صدقا، أو زائفة، بالنسبة إلى المعرفة الاجتماعية والعقلانية.(٢٥) وهذا هو معيار الصدق عنده. وهو معيار صادم بسبب نوعية وكمية المعرفة التي يتيحها ويحررها من صفة الصدق. لكن هذه الصدمة تمثل خروجا عن نوعية وكمية المعرفة التي يقدرها ضمنيا بصفة الصدق. فهناك توجه قوي، سائد في أعمال دوركايم، بالنظر إلى كل الفكر الاجتماعي بوصفه معرفة، معرفة صادقة.

إن أهم ناتجين للوعي الجمعي هما التمثيل والأخلاق، أو الأفكار والمثاليات، يجدان القبول عند دوركايم، لهما الأولوية، بوصفهما معطيين. كلاهما حتميان وصائبان، بفضل توافقهما: فالأفكار الجمعية تتوافق مع موضوعاتها التي تمثلها، بوصفها تصورات جمعية؛ والأخلاق الجمعية تناسب البناء الاجتماعي الذي تعبر عنه وتدعمه. وفكر مجتمع ما وسلوكياته، ذهنيته وأخلاقه، هي الوقائع الاجتماعية عند دوركايم. بمعنى اعتبارها غير قابلة للنقاش، ضرورية، ونافعة، مثل وقائع الطبيعة. هذا جانب من أكثر الجوانب محافظةً في فكر دوركايم. فمهما كان ما يفكر فيه المجتمع فهو صادق، وأيا ما يفعله طيب.

ويحدد دوركايم مجال الأيديولوجيا بوصفه مجالاً معرفة الفرد، ويحدد مجال اللاأخلاقية بحدود السلوك الفردي. لأن مجال المجتمع هو الحق، بكل ماتعنيه الكلمة من صدق وخير. ولذا فإن السؤال عن مدى نسبية المعرفة الاجتماعية، ومدى هي زائفة دائما، ينبع من سؤال عن مدى اعتبار المعرفة الاجتماعية مطلقة، وبالتالى صادقة بشكل مطلق. للأسف الإجابة بلا.

ففى فكر دوركايم يوجد تصور لوجود تصورات جمعية زائفة، أو خاطئة. فهو يعترف بوجود فكر اجتماعي أو معرفة اجتماعية تمتاز بعدم الدقة أو الزيف. ولذلك يرجح احتمال اعتبار الأيديولوجيا مسألة جمعية واجتماعية وليست ظاهرة فردية خالصة.[٢٦] فالوعي الجمعي ليس ببساطة غير منزه عن الهوى بالنسبة للوعي الفردي. والواقع أنه قادر على ارتكاب الخطأ. وهذه قضية أخرى تختلف عن قضية النسبية. فهو لا يفترض فحسب الانفصال الجذري بين الأفكار والواقع، بل ويهبط بالوعي البشري إلى درجة عالم الأفكار: عالم بعيد دائما عن العالم الحقيقي؛ مرتبط دائما بذاته وبخالقه؛ وعالم موسوم بالغياب المطلق للعلاقات التي تربطه بالعالم الحقيقي.

إن مفهوم الخطأ، إمكان الزيف، الذي يعمل عمله في فكر دوركايم، مستند حقًا إلى إمكان الصدق؛ إمكان وجود علاقة دالة بين الأفكار والواقع، العلاقة التي تختل إلى

حد ما حين تكون الأفكار غير صادقة. فالأفكار ليست بالضرورة في وئام مع موضوعاتها، بل في تعارض معها، وعلى صلة بها، وتقيم بمقتضاها. وليست لها عالم مستقل، عالم موازٍ. وهي مرتبطة بعالم الواقع، سواء بصلة صادقة أو زائفة. فالأفكار يمكن أو ينبغي أن تمثل بدقة العالم الحقيقي، لكنها لا تقوم بذلك بالضرورة.

ووفق هذا التصور، يكون الرأي العام متجرداً من القداسة التي تضفى عليه في مواقع أخرى من أعمال دوركايم. ولعل وجود الأيديولوجيا الاجتماعية يعوق الصدق المطلق للفكر الاجتماعي. وفى الآن ذاته، لا مجال للحديث عن النسبية المطلقة له، بسبب المعيار الموضوعي الذي ينتج دوما الأيديولوجيا الاجتماعية ويفصلها عن الصدق الاجتماعي.

فالأيديولوجيا، بوصفها أفكاراً زائفة عن الواقع، توجد على المستوى الفردي باعتبارها حسا إمبيريقيا. كما توجد على المستوى الاجتماعي، بوصفها فكرا جمعيا قبل علمي أو لا علمي: تصورات قبلية وتحيزات جمعية؛ تقاليدا وأساطيرا؛ حسا عاما ومعرفة مقبولة. وتعتبر الأيديولوجيا الاجتماعية الحكمة العرفية التي ليست حكيمة. إنها رأى عام انحرف عن مساره. إذ رغم استعداد الوعي الجمعي للصدق بفضل حتميته – حتمية البناء الاجتماعي– ومنهجيته العقلانية، إلا أنه يمكن أن يضل، ويزيغ، ويزل. وحين ذلك، يشبه الوعي الفردي حسب المتوقع.

يوسم الوعي الزائف على المستوى الاجتماعي بالنزعة الإمبيريقية، والذاتية والحسية، وافتقاد المنهج، فهو لا عقلاني وغير علمي. ولو أن العلم والحقيقة والعقلانية قضايا جمعية واجتماعية، فليس معنى ذلك أن كل فكر اجتماعي وجمعي هو فكر عقلاني، وعلمي، وصادق. فالأيديولوجيا الجمعية، مثل المعرفة والجهل الفردي، تقاوم العلم وبالذات العلم الاجتماعي، فلا ترى الحتمية، وبالذات الحتمية الاجتماعية، وتقف عند حد الوهم: الحقيقة العلمية ومظهر الخبرة الخارجي، بوصفه نقيضاً لمستوى الواقع: الحقيقة النظرية، والجوهر العقلاني، الداخلي. ويمكن بذلك أن تكون المعرفة

الجمعية صحيحة بحيث يمكنك القول بعقلانيتها وعلميتها. لكنها يمكن أن تكون خاطئة، بحيث يمكن القول باعتبارها مثيل المعرفة الحسية للفرد.

ذات أو ذوات الأيديولوجيا الجمعية

إن المعرفة الجمعية غير الصحيحة، بمعنى واحد، هي ببساطة نمط مجمع من المعرفة/الأيديولوجيا الفردية، التجسد الاجتماعي لخطايا الفرد المعرفية. بمعنى آخر، للأيديولوجيا الاجتماعية ذات اجتماعية. لكن الذات الجمعية للزيف الاجتماعي ليست الذات الجمعية للصدق الاجتماعي. وإن ذات الزيف الاجتماعي هي مجتمع بدائي نقيض للمجتمع الحديث ككل، وهي في المجتمع الحديث: الملاحظ العادي، الإنسان البسيط، وسواد الناس، الجماهير. وبلغة أخرى، فإن ذات المعرفة الاجتماعية الصادقة هي ذات جمعية، لكنها ذات النخبة الجمعية، المكونة من عقلاء العصر الحديث، والمفعمة بالروح العلمية. فذات المعرفة الاجتماعية الصادقة هي جماع متجانس من البشر، أمثال دوركايم نفسه.

والجماعات الاجتماعية الواقعة خارج هذه الأقلية المتنورة تفكر بنهج جماعي، لا بالغريزة. فهي تنتج المعرفة جمعيا، لكنها تختلف قليلا عن الجماعات التي تنتج المعرفة فرديا. هذه الغالبية الضالة تدرك هذه الخزعبلات من مثل الإمبيريقية، الفردية، والدين، والاشتراكية، والنسوية، والعرقية. فالأغلبية غير المتنورة تفكر بنهج جمعي لكنه أيديولوجي. فليست تصورات الفرد أو أوهامه لونا من ألوان الأخطاء الفكرية فحسب، بل ويوجد أيضاً "تصورات قبلية جمعية".[٢٧]

فالجماعة موضع الشك، مصدر الخطأ، يمكن أن تكون جزءاً من المجتمع، جماعة ضمن جماعة أكبر منها. وأحيانا ما تكون الجماعة الأقل بروزاً وأقلية داخل المجتمع، وضعف معرفتها راجع إلى طبيعتها المحدودة. بل يوجد في المجتمع أجزاء متنوعة، وكل منها "تعبر فقط عن جانب واحد، وليس دائما بصدق بالغ."[٢٨] ولا بد أن يقف علم

الاجتماع معارضا للمذاهب الاجتماعية لجماعات المصلحة أو "الأحزاب" داخل المجتمع، بمصالحها ورؤاها الضيقة.(٢٩)

وتعاني الأغلبية في المجتمع من زيف معلوماتها، فهي مزيفة معلوماتيا إزاء النخبة المتنورة. وأبرز الأمثلة على هذه الأغلبية هم سواد الناس، المعروفين بكونهم الوجه الآخر للأقلية، أي النخبة العلمية. إنهم يمثلون المجتمع الأكبر، المجتمع الكائن خارج المجتمع العلمي. ولقد ركز دوركايم على أفكار الإنسان العادي أو الأفكار العادية. ولعل إشاراته المتكررة إلى الملاحظ " العادي" أو الساذج، غير العلمي، الإنسان البسيط، والأفكار المنشأة على أيديه، لعلها تشير قليلا إلى أفراد بعينهم وأشكال من الوعي الفردي بقدر إشارتها إلى جماعات عامة وأنماط الفكر السائد بالمجتمع. فرجل الشارع هو ببساطة عضو في جماعة، أي سواد الناس، ولا يمثل فرداً بعينه، بقدر ما يعتبر رمزاً مميزاً للعامة. ولعل الوعي الجمعي هو الملائم له، لكنه يوصف بغياب العلمية عنه. ذلك أن معرفة رجل الشارع، المعرفة الساذجة، تنعت بشائعة وجمعية، لكنها تتصف من جذورها بالزيف ودنو مرتبتها . فرجل الشارع، مثلا يعجز عن إدراك القوى الفعلية في المجتمع. وما لديه من تصور عن القضايا الأخلاقية "لا ينطبق على الواقع".(٣٠) ولو كان العلم والحقيقة اجتماعيين وجمعيين بالضرورة، فكذلك نقائضهما .

والمثال الثانى على الأغلبية غير العاقلة نسبيا متمثل في مواطني الديمقراطية المتنورة والخيرة. حيث يوجد لونان من الحياة النفسية في المجتمع، نمطان من الفكر الاجتماعي. كلاهما جمعيان، لكن أحدهما "منتشر في أرجاء الجسد الاجتماعي، حياة لا فكر فيها يأتي عمداً، موسوما بالتلقائية والآلية وعدم التروي".(٣١) أما الآخر "فموضعه في عضو بعينه"، عضو الفكر الاجتماعي، مخ المجتمع، أي الدولة. والفارق بين الوعيين الجمعيين مماثل للفارق بين "لا وعي" الفرد وأناه.

فعلى المجتمع أن يعتمد على مبادرات العقل الواعي الموسوم بالعقلانية، أي أن يركن إلى الحكومة، حتى يتسنى له الوصول إلى القرارات الصحيحة، التي تعتمد على المعرفة الصحيحة، ولكي يتصرف، ولديه معرفة كاملة بالوقائع، بدلا من الركون إلى

استبداد الأغلبية تحت ستار الديمقراطية المباشرة أو حكم الرأي العام. فالحكومة تضع القرارات التي "تصلح للمجتمع كافة"، و"لا تنسجم مع حالة الرأي الاجتماعي". فهي "تفكر وتقرر لصالح" المجتمع.

والحق أن دور الدولة لا يتمثل في التعبير عن الفكر غير المتروي لجمهرة من الناس وتلخيصه بل فرض فكر مدروس دراسة محكمة على هذا الفكر غير المتروي، ولن يكون بدوره إلا مختلفا.[٣٢]

ولذلك فالديمقراطية الحقيقية هي حكم النخبة حتما. فلا ينبغي أن تقوم الدولة ببساطة "بتمثيل جمهرة من الأفراد". ولا تحاول أن تتيقن "مما يفكر فيه المجتمع" بل الأحرى عليها أن "تحدد أفضل المصالح". وهي أفضل من يقوم بذلك، لا الجماهير أو حشد من الناس. حيث أن الدور المنوط بالدولة هو إخضاع "مشاعر جمهرة الناس" إلى "أفكار واضحة وأكثر عقلانية بدلا من أن تكون "في خدمة المواطنين . . . وتكون صدى لإرادتهم".[٣٣]

فالتوجه السائد إذن في فكر دوركايم، فيما يخص قضية الزيف الجمعي، هو الوقوف على الأغلبية الجمعية، الجماهير غير المتنورة، وحسها العام، معرفتها الساذجة، والرأى العام؛ والوقوف على نخبة المعرفة العلمية الجمعية، المتنورة أو الحاكمة. لذلك يستطيع أن يقول بأن المفاهيم جمعية وكذلك العلم، لكن ليست كل المفاهيم علمية. والواقع أن المفاهيم العلمية لدى "قلة قليلة".[٣٤] ففى كل لحظة تاريخية، وإن شئت القول في كل مجتمع، كما يتبادر لذهن كل فرد، "هناك موضع محدد للأفكار الواضحة، الآراء المتروية، لا يتخطى العلم باختصار حدوده".[٣٥] وفيما يبدو أن دوركايم أحيانا ما يقبل كل التصورات الجمعية دون نقد ومساءلة، كأنها صائبة بالأساس لأنها جمعية أو لأنها ببساطة انعكاسات للبناء الاجتماعي. لكنه يرد على ذلك النقد بأن ما يفعله هو تمثيل وتجسيد للرأي العام كما هو قائم، أو العمل بشكل مؤثر على "إخضاع العقل إلى الرأي الأخلاقي السائد"، بالتصريح بإمكانية وقوع التصورات الجمعية في الخطأ والزيف، واللا شرعية، وعدم الصحة.

والمشكلة هنا، إلى جوار حقيقة تعارض هذين التصورين لديه، أن يصبح دوركايم هو الحكم المستبد على الصدق الاجتماعي والزيف، الصواب والخطأ. فالفكر الاجتماعي الذي يروق له يراه تلقائيا وعلى صواب، لأنه فكر جمعي ونتاج التروي. أما الفكر الاجتماعي المخالف لهواه فليس على صواب لأنه غير علمي أو ذائع.[٣٦] ولنأخذ مثلا على ذلك، ففي كتابة "الانتحار" يؤيد الحس الجمعي الذي يحرم الانتحار. وفي ذات الوقت يدين مراراً غيره إلى أن يؤيد المنافسة الاقتصادية الفردية والمادية مطلقة العنان.

وفى ظل هذا التناقض المعرفي، يستطيع أن تكون لديه كعكة الموقف الأنطولوجى، كعكة الموقف الاجتماعي- السياسى، وأن يأكلها أيضا. وطالما يؤمن بأن "طبيعة الذات عامل في عملية تمثيل شكل الشيء وتبديله"[٣٧]، يستطيع التركيز على الذات ليغفي العين عن التمثيل والشئ. وحين يوافق الذات الجمعية، نجده يقارن مسلماتها المفضلة لديه بما لدى الذات الفردية، ويقف في صفها. وحين لا يوافقها، يقسم المجتمع إلى نصفين، ويعلن وقوفه بجوار الحق والعقل، العلم والدولة، معارضا زيف الجماهير، لا عقلانية الرعاع.

بل ويمضي بخطاه أبعد، ليهبط إلى هذا الصراع العميق مع موضوعه المخصوص القائل بأن المعرفة الاجتماعية صادقة حقا، حين يرى إمكان زيف المعرفة الجمعية للمجتمعات كافة. فالمجتمعات البدائية، مثلا، تعمل بحسب "مشاعرها وحركات الحس، لا وفق المفاهيم". فالوعي الجمعي البدائي يفكر فيما هو خاص، و"الغامض"، وما هو مجسد، الذي "يعوق الفهم" و"يستعصي على العلم".[٣٨]

وبصورة عامة يحدد دوركايم موضع التراث والفكر الاجتماعي الجمعي المميز في المجتمع البدائي. وفى قلبٍ غريب ومدهش لنظريته الاجتماعية في المعرفة، لا يؤكد على زيف التراث، أو الفكر الجمعي فقط، بل وعلى كمونه الإيجابي في الفكر الفردي، الذي يبدو هنا مرتبطا بالعقل والحقيقة بشكل غير مبرر.

إن الضغوط التي تفرضها الجماعة على أعضائها لا تسمح لهم بالحكم بحرية على

الأفكار التي من صنيع المجتمع نفسه ومصطبغة بشيء من شخصيته. لذلك فإن تاريخ التصنيف العلمي . . . تاريخ المراحل الذي شهد ضعف عنصر التأثير الاجتماعي تدريجيا، يفسح المجال أكثر فأكثر أمام فكر الأفراد المتروي.[٣٩]

هذا معناه احتمال كذب المعرفة الاجتماعية. وهو ما ينطبق على حالة المجتمع الحديث. وبصورة عامة، نجد في المجتمع الحديث وكذلك البدائي احتمال وجود فارق بين "المجتمع كما يتبدى أمام ذاته" و"المجتمع كما هو أو ما يصبح عليه حقا". "فالوعي الذي لدى المجتمع عن نفسه ويعبر عنه الرأي العام . . . ربما يكون رؤية غير دقيقة للواقع الرئيسي". إذ يمكن أن تنطوي المعرفة الاجتماعية على "أخطاء". ولا يوجد فحسب فارق ممكن بين "حالة المجتمع" و"الرأي الاجتماعي"، بين "المجتمع كما هو" و"المجتمع كما يترائى لنفسه". بل ونجد الرأي الأخير هو الذي "يتسبب في ولادة صورة خاطئة".[٤٠]

طبيعة الأيديولوجيا الجمعية

إذن تعتبر الذات الجمعية عرضة "لتصورات قبلية جمعية"، لنتاج الوهم لا الحقيقة. فما طبيعة هذه التصورات الجمعية الزائفة، هذه الخزعبلات الجمعية التي تتنكر في ثوب الوقائع الجمعية؟ إنها في المقام الأول، من صنع الضرورة. فالبشر يدركون حتما العالم الفيزيقي والاجتماعي الذي يحيط بهم. وينتجون على الدوام وبصورة عامة تصورات، مفاهيم فكرية، عن بيئتهم. فالواقع الخارجي يوصف دوما بكل مكان وصفا داخليا من خلال الأفكار. وهذا هو التوجه الحتمي، هذه "القدرة على التفكير" منسوبة جزئيا إلى النزعات الرمزية الفريدة للجنس البشري. فصياغة المفاهيم بعد أصيل لخصوصية البشر، وهو محكوم بالطبيعة الفكرية والاجتماعية المتفردة التي يتسم بها البشر وتشكل إنسانيتهم. كما تعتبر كذلك ضرورة فرضتها ضروريات الحياة. فهي استجابة طبيعية، وسيلة للتكيف. وهذه الضروريات – دواعي الطبيعة البشرية ومطالب

التكيف – ملازمة للوجود البشري. ولا ينطبق هذا على مناهج الدراسة العلمية. فالمعرفة التي تأتي في ثوب المفهوم تسبق وتتجاوز المعرفة التي في ثوب الحقيقة.

وينساق البشر عمليا لاتخاذ رد فعل تجاه البيئة. ويتخذ الرد في البداية شكل مجموعة من التصورات :

لذلك نتكيف مع أشياء العالم المرئي بقدر مرضي، بتطوير تصورات معينة. فنرسم في عقولنا (تصوراتنا) أن الريح مثل نفس، والشمس مثل قرص ثابت بسعة بضعة سنتيمترات، والضوء مثل جسم هش، لا مرئي، يمر عبر الهواء كسهم، وهلم جر.[٤١]

هذه التصورات أو الأفكار التي تشكل رد الفعل الفكري الأول، تشترط وتهيئ السبيل أمام رد الفعل السلوكي الثاني. "فالبشر لا يمكنهم العيش في بيئة دون القيام بتشكيل بعض الأفكار عنها ينظمون سلوكهم بمقتضاها".[٤٢] وعلى المستوى الفكري، ينساق البشر إلى فهم سلوكياتهم في العالم الاجتماعي، وكذلك استيعاب ظواهر العالم الفيزيقي. "فالإنسان في حاجة لفهم ما يفعل، ورغم ذلك يجد ما يدعمه بيسر أحيانا، في العقل الكامن وراء الأسطورة".[٤٣] لذلك يتوافق كل طقس له مع "نسق منظم من التصورات سوف تبرره وتحاجج عنه". وكذلك ينطبق الحال على الدين مثلا. "فالبشر مجبرون على أن يصوغوا لأنفسهم فكرة عما هو الدين، قبل ظهور علم الأديان بزمن، قبل أن يبدأ مقارناته المنهجية".[٤٤] هذه الحاجة الفكرية والتصورية تمتد إلى كل السلوك البشري.

فمثلما شعرنا بالحاجة إلى فهم أسباب سلوكياتنا، أو إلى الإيمان بأننا نفهم، ونفكر في أخلاقنا قبل أن تكون موضوعا للعلم. وقد أصبح معتاداً لدينا انتهاج أسلوب بعينه في تصوير وتبرير ما لدينا من وقائع أساسية عن الحياة الأخلاقية.[٤٥]

إذن هناك بصورة عامة عالم فكري ملائم لكل مجالات الواقع، الفيزيقية والاجتماعية، عالم من التصورات، التي تسبق أفكار العلم الدقيقة بزمان: "فالظواهر مصورة لتوها في العقل لا من خلال محسوسات محددة بل وبنوع بعينه من المفاهيم

الخام . . . فالفكر والتأمل سابقان على العلم".[٤٦] ومن ثم توجد التصورات الجمعية بوصفها مفاهيم عن العالم متشكلة بدافع الضرورة، قبل ظهور العالم. ولذلك تعتبر مفاهيم جمعية قبل علمية.

إن تلك المفاهيم الجمعية قبل العلمية، عند دوركايم، عبارة عن المفاهيم التي تشكلت مباشرة من واقع الخبرة، دون تدخل المنهج. إنها موسومة بـ"أفكار ماقبل الإدراك" ، حيث تتشكل "بالصدفة ودون منهج " . . . "دون أي منهج، بحسب ظروف الحياة وفرصها".[٤٧] وهي تصورات عن الواقع "الذي شئنا صياغته طوال حياتنا". فالفكر والتأمل الذي نشأ بدوره قبل ظهور العلم تسبب في وجود "أفكار أو مفاهيم"، هي نواتج بسيطة للخبرة اليومية، "فهي من صنعها ومن أجلها". إنها مفاهيم "الحياة اليومية... التي تشكلت دون ضابط العلم".[٤٨] وتتسم بالتقلب لا المنهجية، ونتاج الخبرة لا التجربة. فهي يومية وتلقائية، ردة فعل وليست نتاج التروي. ورغم وصفها باصطلاح مفاهيم، توصف بمصطلح مفاهيم قبلية. والواقع هي أشبه بالمشاعر منه إلى المفاهيم. وهذا معناها عند دوركايم باعتبارها من طبيعة إمبيريقية.

ذلك أن الفكر الجمعي "تلقائي" وليس نتاج التروي، إمبيريقي لا عقلاني.[٤٩] مثال هذا، أن الفكر الاجتماعي البدائي يشتغل على المشاعر وحركات الحس، لا على المفاهيم. وإن كان الفكر الإجتماعي ميالا إلى أن يضحى أكثر منطقية وعقلانية، فإنه في ذلك يبدأ من عالم الحس، باعتباره إدراكا لما هو خاص ومتجسد.[٥٠] ويشبه دوركايم النمط الواضح من الفكر البدائي الجمعي، الاجتماعي، والدين، ويماثله بالشعور الفردي. فالأديان عنده عبارة عن تصورات قبلية جمعية.

فموقعها في النظام الاجتماعي مثل موقع الشعور في الفرد. ولنا أن نتساءل عن علة قيام هذه الأديان بتشويه كل الأشياء في عملياتها الخيالية. لكن أليس صحيحا أن الشعور، بالمثل، يشوه الأشياء حال قيامه بنقلها إلى الفرد ؟[٥١]

إن التصورات المسبقة لا تسبق وجود العلم في المجتمع البدائي والديني فقط؛ بل تتعايش مع العلم في المجتمع الحديث، مثل المعرفة العامة أو أفكار رجل الشارع. وهذه" التصورات العامة، والعادية "تشبه مشاعر الفرد أيضاً." وهي "تصنع يوما فآخر، إمبيريقيا، خالية الوفاض من كل منطق ومنهج".(٥٢)

وعلاوة على اعتبارها تصورات إمبيريقية، نجدها أميل إلى الطابع العلمي. فطالما هي صادقة إمبيريقيا، بمعنى ما، بوصفه لونًا من المعرفة الإمبيريقية، نجدها صادقة عمليا، ونمطا معرفيا عمليا. و"وظيفتها الأولية" هي "أن تجعل أعمالنا في توافق مع بيئتنا". ولعل التصورات المتشكلة قبل ظهور العلم "قادرة على القيام بهذه المهمة بنجاح". والتصورات المسبقة مفاهيم عن الأشياء "حيث تجدها بالحياة اليومية مفيدة في إدراك الأشياء". مفاهيم "المعرفة المطروقة أو العملية" تبدأ من المدركات الحسية للواقع الموضوعي، لكنها تختلف عن العلم في "نهج الإفاضة".(٥٣) بمعنى يمكن فيه القول بوجود فارق بين ما هو صادق عمليا وما هو صادق نظريا؛ أي أن "الفروق" بين المعرفة العملية والعلم تدل عند دوركايم على ورود تباين بين المعرفة العملية والحقيقة وإن كانت هناك تلك التراكيب التصورية التي على غرار "الأفكار المزيفة لكنها مفيدة" مثال ذلك، هذا التصور عند "رجل الشارع" عن شيء "لا يتواءم مع الواقع" و" قد يلبي احتياجات الممارسة اليومية، لكنه لا يستوعب جوهر الأشياء".(٥٤)

إن التصورات المسبقة تصورات عن الواقع التي تعد "أوهاماً"، لكنها أوهام "ذات ضرورة عملية".(٥٥) فهي "أخطاء"، لكنها أخطاء "صادقة عمليا".(٥٦) فهناك فارق عند دوركايم – تناقض إيجابي– بين الصدق العملي، الإمبيريقي والصدق النظري. العقلاني. كما يوجد تعارض بين المعرفة الإمبيريقية والمعرفة العلمية، بين المعرفة العملية والنظرية. كذلك يوجد اختلاف وخصومة تفصل فصلا كاملا وتقسم "المهام التصورية" عن "المهام العملية". فالعداء والنفي المتبادل يشق "الفهم" عن "الملكات العملية" Practical faculties و"الفهم واحد من ملكاتنا العملية. ويمكن أن يتجاوز نقطة بعينها حتى على حساب الملكات العملية".(٥٧)

وبالطبع طالما كانت هذه الأشكال المعرفية متناحرة، فإن واحدة منها هي الصادقة، والمتوقع أن تكون المعرفة التصورية، التأملية، والعلمية. وقد تكون التصورات المسبقة صادقة عمليا وإمبيريقيا. ولكن حين النظر إلى مدى صدقها، نجدها زائفة.

الأيديولوجيا الجمعية مقابل الحقيقة الجمعية :

استعارة التصور المسبق، وثنائية المعرفة

تنطوى التصورات المسبقة على "احتمال وجود تعارض بين حالة الشيء الفعلية كما هي وحالته كما يبدو بالفعل". وكما هو ملاحظ عنها، فهي تعتبر أوهاما وأخطاء قطعاً، رغم ما تنعت به من صدق عملي وإمبيريقي. وعلى المستوى المعرفي لا تكتسب التصورات المسبقة أو "الأفكار المتصورة سلفاً" "أي مصداقية كانت".[٥٨] ولعل التصورات الموصوفة بـ"الأفكار الزائفة لكنها مفيدة" مرتبطة بالصدق "المسمى بالصدق".[٥٩] وهي لا تتفق مع جوهر الواقع ولا تنقله. وإن تكن ملائمة على مستوى التطبيق، لا تلائم الواقع. كذلك يوجد الحس العام، أحد ألوان "التصورات القبلية الجمعية"، على مستوى الوعي واللاوعى، بوصفه خطأ. بل إن الوقائع أصلاً، قبل ظهور العلم، "مجهولة بالضرورة". ولذلك فإن "أي "تصورات" أنشأناها على مدار حياتنا حولها . . . خالية من القيمة العلمية ولابد من تمييزها عن الذهنية العلمية".

ولا تعتبر الأفكار أو المفاهيم التي صاغها التأمل والفكر قبل العلمي بدائل صحيحة للأشياء. فهي إمبيريقية – "من صنع الخبرة" – وعملية – ومصنوعة للخبرة، "ووظيفتها الأساسية أن تخلق التجانس بين عملنا وبيئتنا." و"الآن، ينجز أي تصور بنجاح هذه المهمة وهو الزائف نظريا". والواقع أن "هذه الأفكار" تشوه الواقع ولا تترجمه ولا تعبر عنه وتعكسه أو تصوره، " فهي مثل حجاب مسدل بين الشيء وأنفسنا، تخفيه عنا بنجاح إن فكرنا أنها بالغة الوضوح".[٦٠]

والعلم مثل الحقيقة المعد للوصول إليها في حاجة للمفاهيم التي تعبر بدقة عن

الأشياء كما هي بالفعل، وليس كما تجدها بالحياة اليومية نافعة حين فهمها. وهذه المفاهيم المصاغة دون ضابط العلم لا تحقق هذا الشرط.(٦١)

إن ما تنطوي عليه التصورات من عدم ملاءمة ولا شرعية، خطأ ووهم، وزيف، يخلق بينها وبين الحقيقة مسافة مطلقة، فاصل جذري. ولذلك لابد للعلم، حال سعيه إلى الحقيقة، أن يبتعد عن التصورات القبلية، عن الأيديولوجيا. هذا هو معنى القاعدة اللازمة الأولى للمنهج السوسيولوجي: لا بد من القضاء على كل التصورات القبلية.(٦٢) مثال ذلك، حين دراسة الدين، "فلا بد من البدء بتحرير العقل من كل فكرة مسبقة التصور". فالأفكار المسبقة عن الدين التي تشكلت بحكم الضرورة لكن دون منهج "لا بد من التخلي عنها كلية".(٦٣) وبصورة عامة، لا بد أن "يتحرر" العلم من "الأحكام جاهزة الصنع". فهو يتطلب "الحرية الكاملة للعقل". فعلينا أن نخلص أنفسنا من عادة الرؤية والحكم التي غرستها فينا التقاليد ردحا من الزمن.(٦٤)

وقد تبدو التصورات القبلية صحيحة، لكن هذا الوهم جانب آخر من خداعها. حيث يحتاج العقل الراجح "أن يتحرر من ظنونه المبررة".(٦٥) إذ يقوم العالم بالضرورة "بتحرير نفسه من هذا الصدق المدعى".(٦٦) مثال ذلك أن يقوم عالم الاجتماع بالتنصل من استخدام المفاهيم المتأصلة خارج العلم لأغراض غير علمية بالكلية. إذ يجب عليه أن يحرر نفسه من الأوهام التي تسيطر على عقل السوقي، فعليه أن يتخلص، مرة واحدة وللأبد، من قيد هذه الفئات الإمبيريقية، التي بحكم العادة المستمرة منذ زمن قد أضحت مستبدة.(٦٧)

فعالم الاجتماع، مثل عالم الطبيعة "عليه أن يتخلص مما لديه من تصورات قبلية عن الوقائع".(٦٨) نظراً لما لها من قبول داخل الجماعة السوسيولوجية، نطلب من الناس التخلي عن المفاهيم التي اعتادوا تطبيقها على نظام الوقائع، حتى يتسنى لهم إعادة دراستها بنهج جديد.(٦٩)

ولعل عملية التنصل، والتخلص، والقضاء على التصورات القبلية، والتحرر منها، قد تكون مسألة صعبة تماما. وإن كان هناك توجه نحو "أن نرى ما تريه لنا تحيزاتنا

"نجد أنفسنا على غير وعي بها" مع ذلك.[٧٠] ورغم الصعوبة، إلا أن ذلك ممكن. فالبشر أو العلماء، يمكنهم على الأقل إقصاء المكائد اللا وعية للتصورات المسبقة والتحكم فيها.

إن دوافع الحس العام منغرسة فينا بعمق يصعب معه التخلص منها حين الخوض في نقـاش سوسيولوجي. وحـين نحـرر أفكارنا منها بوعي، تظل تشكل أحكامنا اللا واعية؛ وأمام هذا الخطأ فلا حول لنا ولا قوة، لولا المران الطويل والخاص الذي يعلمنا تجنبها.[٧١]

لا بد أن يتخلص العالم كلية من التصورات المسبقة، التصورات قبل العلمية واللاعلمية، التماسا للعقل. فلكي يتسنى بناء مفاهيم جديدة علمية، وصادقة. لا بد ألا يقوم علم الاجتماع "بإعادة صياغة التحيزات التقليدية لرجل الشارع"؛ لأن "غاية أي علم التوصل لاكتشافات". وحين "يتخلص" أعضاء الجماعة السوسيولوجية من مفاهيمهم المعتادة، فإنهم يقومون بذلك لكي يعيدوا دراسة الوقائع بنهج جديد. فالعلم مضطر لاستخدام المفاهيم والمصطلحات العلمية، ولا يعير بالا لنظائرها لدى السوقة. فهي جديدة ومختلفة بالضرورة. "إذ نحتاج . . . لصياغة مفاهيم جديدة تماما، مطابقة لتطلبات العلم ويتم التعبير عنها بالمصطلحات الملائمة". وعلى العلم "التخلص من كل المفاهيم السوقية والمصطلحات المعبرة عنها"؛ لأن عليه "إنشاء مفاهيم جديدة".[٧٢] فالعالم الذي يسعى للوصول إلى "ما يسمى بالحقيقة"، "يستبدل هذه الأفكار الزائفة والمفيدة، رغم ذلك، بأخرى، تَمَّ التوصل إليها بمناهج مختلفة كلية".[٧٣]

ذلك أن وجود العلم مرتبط بشجب التصورات الجمعية السابقة والتخلص منها. ومن أثر هذا شجب الأيديولوجيا الجمعية والتخلص منها. "فمجال الأيديولوجيا" له معنى معقد، ومزدوج عند دوركايم. فمصطلح الأيديولوجيا يدل على بعدين مترابطين على النحو التالي. إذ يشير المصطلح أولا إلى دراسة الأفكار بوصفها نقيضاً لدراسة الأشـيـاء، والموضـوعـات، والواقع. هذا هو المعنى الذي يقـارن به دوركـايم المنهج الأيديولوجي، الذاتي (منهج الاسـتـبطان) بالمنهج العلمي، الموضـوعي. إذ بالمنهج الاستبطاني نصل إلى التصورات المسبقة وما استقر حول الأشياء من أفكار. والمنهج

الموضـوعي، من طرف آخـر، منهج خـارجي. وهو ضـروري للنظر في الظواهر من خارجها، بوصفها وقائع أو أشياء. وضروري بالمثل للنظر خارج الذات نفسها بعيدا عن تصورات المرء الواضحة عن الأشياء. فموضوع الأيديولوجيا هو الأفكار. أما موضوع العلم فهو الأشياء.

ويشير المعنى الثاني، التقليدي للغاية، لمصطلح "الأيديولوجيا" إلى سمة الزيف الضرورية والمميزة للأفكار المسبقة التي لا بد أن يتخلى العلم عنها. فالتصورات المسبقة قبل علمية ولا علمية، بما يعنى كونها ضد العلم. إنها غير صادقة من الأساس. فمثلا، لا ينبع الفهم العلمي للدين من أفكار سابقة عنه. فلابد أن ينبع من الدين نفسه. "فحين نبحث عن عناصر مفهوم ما، ليس لنا أن نستقيها من تحيزاتنا، مشاعرنا أو عاداتنا . . . بل من الواقع نفسه".[٧٤] كذلك لابد أن تسلك دراسة الأخلاق سبيلاً آخر غير سبيل التصورات المسبقة عن الأخلاق، فلابد أن تتجه إلى الأخلاق عينها، حتى يتسنى لها أن تأتى من الأخلاق ذاتها، طالما أن أفكارنا عن الأشياء الفيزيقية نابعة منها وتعبر عنها بدقة، فإن فكرتنا عن الأخلاق لابد أن تتأتى من القواعد الملحوظة التي تعمل قيد أعيننا . . . وبالتالي، تكون هذه القواعد، وليس فكرتنا السطحية عنها، هي موضوع الدراسة العلمية حقا، مثلما تعتبر الأجسام الفيزيقية موضوع الدراسة في علم الفيزياء، وليس فكر رجل الشارع عنها.[٧٥]

لا بد للعلم أن يبدأ من المدركات المباشرة للموضوعات، أي من الموضوعات، "لا من المفاهيم". وعليه "التخلص من كل الأفكار والمصطلحات السوقية المعبرة عنها" حتى تتم العودة إلى "الإدراك الحسي" أي " إلى المادة الأساسية والضرورية لكل المفاهيم". أي إلى الأشياء لو جاز القول.[٧٦]

ورغم أن تعامل العلم يكون مع ظواهر لها تصورها المباشر في عقل الإنسان، عليه ألا يلتفت إلى هذا التصور المباشر وأن يعرج إلى الظواهر ذاتها، إلا أن ذلك عسير، لأن "هذه الأفكار قريبة منا . . . أكثر من قربها إلى الوقائع التي تتوافق معها

ورغم عدم اعتبار هذه الأفكار والعناصر السابقة "بدائل صحيحة للأشياء"، هي "بديلة عن حق للواقع، ومضللة عنه.

بدلا من ملاحظة ووصف الأشياء ومقارنتها، نقنع بتسليط وعينا على أفكارنا، وتحليلها، وتجميعها. وبدلا من اتخاذ العلم وسيلة للعناية بالواقع، لا ننتج سوى تحليل أيديولوجي.(٧٧)

إن التحليل الأيديولوجى هو التحليل الذي ينتقل عن خطأ "من الأفكار إلى الأشياء". و"بالاستفاضة في هذه الأفكار، لن يصل المرء بذلك لاكتشاف قوانين الواقع". فالأفكار، قبل العلمية بالذات، والأيديولوجية، هي "أوهام"، "حجاب بين الشيء وأنفسنا، يخفيه عنا بنجاح منقطع النظير، ونحن نفكر فيها باعتبارها واضحة كل الوضوح". ومن جهة أخرى، يعتبر التحليل العلمي هو التحليل الذي ينتقل بالضرورة "من الأشياء إلى الأفكار".(٧٨) فلابد أن يقوم العالم، جوهريا، بالتخلي عن الأفكار ليواجه الوقائع، "إذ لابد لعالم الاجتماع أن يتخلص من التصورات المسبقة التي لديه عن الوقائع، حتى يتسنى له مواجهة الوقائع عينها".(٧٩) وعلى العالم أن يعطي أذنا من طين للأفكار التقليدية، سابقة الوجود، وأن ينصت إلى الوقائع، حتى يكتشف الحقيقة، بوصفها نقيضاً للأيديولوجيا: فلا بد من "التخلص" من "العقل" الأيديولوجي، المدرك سلفا، حتى " يتم السماح للأشياء ذاتها أن تتكلم".(٨٠)

يتجاوز دوركايم حد التعريف بالأيديولوجيا ونقدها. فيتخطى عتبة تحديد الأيديولوجيا ورفضها، باعتبارها تصورات مسبقة. ويؤكد على ضرورة عدم احتواء مضمون العلم والمعرفة على تصورات مسبقة، لأنها زائفة. ويقترح دراستها، باعتبارها وقائع اجتماعية قائمة بذاتها. فالأيديولوجيا ليست مقبولة ولا موضع إيمان، وعلاقتها بالعلم والحقيقة سلبية، في علاقة تعارض وتناقض معهما. ورغم ذلك ينبغي أن يكون هناك شكل آخر لتلك العلاقة. فلا بد من عدم تخطئة الأيديولوجيا لصالح الواقع، ولا يساء تحديدها باسم الحقيقة. كما لا يعتبر التحليل الأيديولوجي تحليلا علميا. فلابد أن يبتعد العلم عن الأيديولوجيا بل يهاجمها. لكنه يجب أن يعود إليها أيضاً، لا بوصفها

معرفة، بل بوصفه موضوعًا معرفيًا. فلابد أن يدرس العلم الأيديولوجيا. فهي ليست صادقة، لكنها واقعة من الوقائع: فهذه "التصورات هي وقائع إضافية في المقابل لا بد من تحديدها على الوجه الأمثل ودراستها دراسة موضوعية".(٨١) فالتصورات السابقة، أو "الشعور" السابق على العلم "موضوع الدراسة العلمية، لا معيار الصدق العلمي".(٨٢)

ويمضي العداء بين التصورات السابقة والعلم في دربين. فالعلم يصطدم بالتصورات المسبقة باعتبارها عقبة دون الوصول للحقيقة، بوصفها عدواً يحتل لتوه منطقة معينة، منطقة المعرفة، ويمكث في مكمنه، وعليه أن ينشدها، رغم تخفيها إلى الداخل، بوصفها أوهامًا جلية بشكل واضح، وتحيزات لا واعية. ثم عليه أن يقضي عليها، أن يؤدي المهمة السلبية، مهمة القضاء عليها، قبل الخوض في المهمة الإيجابية، مهمة البحث والاكتشاف. فيجب عليه القضاء على المعرفة الزائفة قبل قيامه بطرح المعرفة الحقيقية. فالتصورات المسبقة إشكالية أمام العلم.

وعلى النقيض، يعتبر العلم إشكاليا بالنسبة للتصورات المسبقة. فالهجمات التي يشنها العلم على المعرفة المستقرة، هجمات مزعجة ومربكة. فالعلم يصيب الأفكار المقبولة، باضطراب ويعطل عملها. ومن جانب التصورات السابقة، تجري مقاومة فعالة لمشروع القضاء عليها. والغاية من أي علم صنع الاكتشافات، وكل "اكتشاف يعطل الأفكار المقبولة". إذ يمكن "للفكر القائم" أن "يصاب بالاضطراب" بسبب أعمال دوركايم مثلا، فيقاومها.(٨٣)

إن الأفكار التي نصوغها عن الأشياء ذات فائدة حيوية بالنسبة لنا، مثلها مثل الموضوعات، ذاتها، ومن ثم لها سلطة لا يظن فيها التناقض. وكل رأي يعطلها يعامل معاملة العدو.(٨٤)

فطالما تطلب الأمر تعديل "نسق الأفكار المقبولة"، "لإفساح المجال أمام نظام الأشياء الجديد وبناء مفاهيم جديدة"، "تقاوم العقول اكتشافات العلم "بالجمود".(٨٥)

ولعل دوركايم نفسه أخذ في طرح الفرضيات "التي سوف تعطل أفكاراً بعينها لها القبول".[٨٦] فكان يأمل في تطوير فهم علمي، يمضي في اتجاه مغاير للفهم الدارج، إذ يمكنه أن يمضي متخطيا درجة بعينها حتى على حساب الملكات العملية، معطلا المشاعر، والمعتقدات، والعادات، التي نحيا بها، ولن يحصل هذا الاضطراب دون عواقب مزعجة.[٨٧]

إن التصورات المسبقة في الأيديولوجيا الجمعية تتعطل وتختل بتدخل العلم والحقيقة. لكنها لا تقنط دون خوض معركة. فالعلم مصدر إزعاج لها، وهي بالمقابل مصدر إزعاج بالنسبة له. وهي تواجه هجمات العلم بالمقاومة. وهذا الحال ينطبق مع العلم بشكل عام. ذلك أن "كل علم" "يلاقي أشكالاً من المقاومة متماثلة تأتي من خارجه"، مقاومات "المشاعر" والتحيزات. وهذا ينطبق كذلك على العلوم الفيزيقية التي تملك العالم الفيزيقي بوصفه موضوعًا لها.[٨٨] ومع ولادة علم جديد، تنشأ ذات الخصومة في كل وقت. وليست العلوم الطبيعية التي تدرس العالم المادي بمحصنة من ذلك.[٨٩] فالصورة العامة أن "العلم واجه الشك حينما أظهر للبشر وجود قوة قد غفلت عنها العيون".[٩٠] وبالفعل انتصر العلم على هذه المقاومة، وكان له غلبة مزدوجة، في ميدان واسع، واحد، حيث قهر أيديولوجيا الطبيعة، وقهر الطبيعة ذاتها، باعتباره المعرفة الصادقة حول عالمها.

إن الأيديولوجيا تمنح العلم عنان الهيمنة في ميدان العالم غير البشري. بينما تركز قواها لتشن مقاومة عارمة ضد التطورات العلمية إلى آخر حصونها، أعني إلى إمبراطورية الميدان البشري والاجتماعي. "ورغم انشغالنا بالوقائع الاجتماعية، لا تزال لدينا ذهنية البدائيين".[٩١] وبينما يريد دوركايم "توسيع نطاق العقلانية العلمية إلى مجال السلوك البشري" وتخليص "الحس العام" من سلطته على الأوضاع الاجتماعية، نجد الناس "أقل اعتياداً على معالجة الظواهر الاجتماعية معالجة علمية". والواقع أن دوركايم كان عليه أن يحذر جمهور كتابة "قواعد المنهج" "فلا بد أن ينتبه القارئ إلى أن أساليب التفكير التي يميل إليها في تعارض، ولا اتفاق، مع الدراسة العلمية للظواهر

الاجتماعية". ويبدو أن المشاعر والتحيزات التي تقاوم كل علم تجد "آخر رجعة لها" وتتقهقهر في ميدان علم الاجتماع.[٩٢] فالإبداع العلمي، الذي تعتبر الوقائع الاجتماعية بمقتضاه موضوعية، يثير بشكل طبيعي "غضب الحس العام". وعلم الاجتماع، مثل غيره من العلوم التي سبقته، يستحضر "عالما حتى الآن مجهولا". حيث يكتشف "نظاماً جديداً"، فمفهومه يصطدم حتما بالتحيزات التقليدية.[٩٣]

ومن ثم يقاوَم علم المجتمع بذات الأسباب التي تمت بها مقاومة كل علم، لأنه جديد. وتوجد التصورات المسبقة حول الظواهر الاجتماعية بالضرورة. ويقوم علم الاجتماع بالتوصل لاكتشافات جديدة حتما، وبإنشاء مفاهيم جديدة، ويبطل المفاهيم السابقة. وتقاوم العقول الأفكار الجديدة بالضرورة، بالجمود. ورغم ذلك توجد أبعاد فريدة لمقاومة العلوم الإنسانية أو الاجتماعية، على أهمية كبيرة، واعتراضات مختصة بموضوعها. كما يوجد رفض لرؤية المجتمع بالمنهج العلمي، بوصفه جزءًا من الطبيعة. "إذ يوجد عدد قليل من الأفهام التي غزتها بقوة هذه الفكرة التي تقول بأن المجتمعات تخضع لقوانين الطبيعة وتشكل مملكتها".[٩٤] وبشكل خاص، يعارض الفكر البشري المعالجة العلمية للبشر، وتضمينهم في العالم الطبيعي. و" بشكل خاص حين يصبح الإنسان موضوعا للعلم، أن تصبح الخصومة أو المقاومة للعلم "على أشدّها". فتلك "المشاعر الجمعية"، "بصورها المتباينة"، كان لها أثرها في "إعاقة نمو علم الاجتماع وعلم النفس".[٩٥]

ولقد تشكلت المشاعر الجمعية، أو التصورات المسبقة، حول كل أبعاد العالم. العالم الاجتماعي والطبيعي. فالمشاعر المرتبطة بالأشياء الاجتماعية... تشكلت عبر مسار التاريخ؛ فهي نتاج الخبرة الإنسانية . . . ونتاج كل الانطباعات والمشاعر المتراكمة بمقتضي الظروف، ولا نظام لها ودون تفسير منهجي . . . وهي قوية ببساطة لكنها أحوال عقلية مضطربة.[٩٦]

بيد أن التصورات المسبقة حول الأشياء الاجتماعية مختلفة عن نظائرها، أعني التصورات المسبقة حول الأشياء الفيزيقية، بعنادها النسبي. "وفى علم الاجتماع. بالذات، يفضل إحلال دراسة الوقائع محل هذه التحيزات أو "الأوثان".[٩٧]

ومن الصعوبة بمكان إحلال التصورات العلمية محل التصورات الاجتماعية المسبقة لأسباب عديدة. ذلك مرده، في المقام الأول، إلى ما تبدو عليه الظواهر الاجتماعية من وضوح ذاتي، وشفافية، وتجلي أمام العين المجردة. حيث "يبدو أن عالم الاجتماع يتحرك في ميدان واضح تماما من زاويته".[٩٨] ولو أن الناس تيسر لها الاقتناع بالتفسيرات قبل العلمية للوقائع الاجتماعية، "فهذا لأن الأحداث الاجتماعية تبدو لهم أوضح شيء في العالم"؛ هذا لأنهم لم يكتشفوا غموضها؛ ولم يدركوا بعد ضرورة اللجوء إلى المناهج العلمية لعلوم الطبيعة حتى يتبدد الظلام بالتدريج.[٩٩]

ولا يتفق دوركايم مع الرؤية القائلة بوضوح وشفافية الظواهر الاجتماعية أمام الملاحظ. وينحاز للعلم، الذي يؤكد على "تعقد الأشياء وصعوبة فهمها".

هذا بالذات صحيح بالنسبة للأشياء الاجتماعية. "لو كان لنا بالفعل أن نفتح عيوننا ونلقي نظرة جيدة لفهم قوانين العالم الاجتماعي دفعة واحدة، سوف يكون علم الاجتماع لا جدوى منه أو على الأقل، علما ساذجا للغاية".[١٠٠] وهناك سؤال بليغ يقول: أليس كافيا ملاحظة الظواهر الاجتماعية كما تتبدى أمامنا فى خبرتنا اليومية؟، يجيب دوركايم: "هذا المنهج الاخير . . . مليئ بالأوهام. فالمرء لا يعرف الواقع الاجتماعي لو رآه من الخارج فقط وغفل عن أصوله".[١٠١] لأن الواقع الاجتماعي أعقد من الواقع الفيزيقي، أو الواقع النفسي، ولذلك من الصعوبة بمكان إنجاز الفهم دون اللجوء للعلم. والوعي لا يعين في معرفة الوقائع الاجتماعية، "بل غير معين كثيراً في معرفتها عوضًا عن معرفة حياته". فالحاجة لدراسة الوقائع الاجتماعية علميا، أو موضوعيا، حاجة ملحة بالذات، "لأنها نتاج تراكيب نشأت خارجنا وليس لدينا سوى إدراك مرتبك طرحه علينا الوعي حول الظواهر الداخلية".

إن الوقائع الاجتماعية هي نواتج الأجيال السابقة وجماعات من الأفراد، ولذلك "ليس أمامنا إلا التوصل بصعوبة لرؤية مضطربة وغير دقيقة حول الطبيعة الحقيقية لأفعالنا والأسباب المحددة لها". كذلك فإن الظواهر الداخلية، الفردية، والبسيطة "يتم

معرفتها بصورة غير مكتملة". فالظواهر الاجتماعية مركبة، وجمعية، وخارجية.[١٠٢] كذلك يعاني الوعي من عدم الكفاءة بصدد قوانين العالم الاجتماعي.[١٠٣] ومن أثر ذلك أن "هناك قوى لها دور في المجتمع يعجز الملاحظ العادي عن فهمها، رغم وجودها الواقعي".[١٠٤] فالبشر على غير استعداد "لرؤية" الوقائع الاجتماعية، فهي تراوغ عيونهم.

لكن الفعل الاجتماعي يمضي في سبل غير مباشرة وغامضة، ويوظف آليات نفسية معقدة للغاية حتى يتسنى للمراقب العادي أن يرى حين يطلع عليها. وطالما أن التحليل العلمي لا يقوم بتدريسها للناس، فإنهم يعرفون جيداً وقوعهم تحت تأثيرها، لكنهم لا يعرفون ممن يأتي التأثير".[١٠٥]

إن الوقائع الاجتماعية تقاوم المعرفة العلمية لأنها معقدة بالذات. لكن هناك عامل آخر، إلى جوار بساطتها الواضحة وتعقدها الفعلي، وهو المعني بالديمومة النسبية للتصورات المسبقة ذات الصلة بالحياة الاجتماعية. فمن الصعوبة بمكان تطبيق الالتزام العلمي الذي بمقتضاه يتحتم القضاء على التصورات المسبقة في نطاق العلوم الاجتماعية. " فالتدخل المتكرر للعواطف لا ييسر التحرر من الأفكار السوقية في علم الاجتماع بوجه خاص". إذ يوجد "طابع وجداني" يصيب الموضوعات الاجتماعية باعتبارها تقف على نقيض مع نظيرتها الفيزيقية.[١٠٦] تُرى ما طبيعة العاطفة والوجدان؟ ولماذا ترتبط الحياة الإنسانية والاجتماعبة بصلة خاصة بالفكر الأيديولوجى، قبل العلمي، وتحل في عداء مخصوص للعلم؟ فحين يكون موضوع التصورات الجمعية المسبقة هو ذاتها، فإنها تكون عصية للغاية. كما ترفض الذات البشرية موقع الموضوع العلمي، لأنها ترفض وضعية الموضوع. فهي تعتقد في ذلك، وترى نفسها حرة. ولعل الطبيعة الإشكالية للعلوم الاجتماعية أو الإنسانية هي أساس الطبيعة الإشكالية للحتمية الاجتماعية أو الإنسانية.

فالعلم مرتبط ارتباطا وثيقا بالحتمية، وهو في الواقع يتماهى معها كلية، كلاهما شيء واحد. وهذا ما يبرر ما يتعرض له التوسع في المقاربة العلمية من مقاومة مستعصية منذ بداية الوجود البشري.

إذا كان مبدأ الحتمية قد استقر مقامه اليوم داخل العلوم الفيزيقية، فإنه لم يمر إلا قرن، واستقر لأول مرة في العلوم الاجتماعية، ولا تزال سلطته موضع جدل.[١٠٧]

إن "أيديولوجيا" مذهب الفردية الإنسانية هو التصور المسبق الأيديولوجي الذي يلازم العالم الإنساني والاجتماعي، ويعوق قيام العلم. ولذلك تعاني ثنائية الحتمية والعلم من معارضة ومقاومة ثنائية الفردية والأيديولوجيا، فهما ضد العلم.

ولعل جانبا من جوانب "مجال الأيديولوجيا" هو الميل للتفكير الذي بمقتضاه "لا تبدو الأشياء الاجتماعية سوى تجلٍ واضح للأفكار. . ." [١٠٨] وإذا كانت القاعدة الإلزامية الأولى للمنهج السوسيولوجي هي القضاء على التصورات المسبقة، فإن القاعدة الأولى للمنهج السوسيولوجي هي العناية بالوقائع الاجتماعية بوصفها أشياء. هذا التصور، أساس العلوم الاجتماعية، ويضفي عليه دوركايم المعنى التالي: ". . . السمة الأهم للشيء هي استحالة تعديله بجهد بسيط تبذله الإرادة".

بعيداً عن اعتبارها نتاج الإرادة، نجدها هي التي تحدد الإرادة من الخارج، فهي مثل القوالب التي تتشكل فيها الأفعال حتما. ولا مفر أحيانا من هذه الضرورة.[١٠٩]

فالوقائع الاجتماعية ليست "تراكيبنا الشخصية".[١١٠] والحق أن تخيل الأخلاق "نتاجا شخصيا"، هو وهم خطير. فالمجتمع نتاج قوى لا حصر لها، مثلما "تعتبر نتاج الأشياء". حيث لا ينتج الأفراد ولا يحددون المجتمع ولا أنفسهم.[١١١] وحين نرى الفرد هو سبب الظواهر الاجتماعية نكون "في تعارض فادح مع المبادئ الفكرية الأساسية". إلا أن دراسة الوقائع الاجتماعية دراسة موضوعية، بوصفها أشياء فعلية وقوى واقعية، "يؤذي الحس العام"، هذا رغم المنطق الجبري للحتمية الاجتماعية.[١١٢]

عدد محدود من الأفراد يشعرون بالأصل الاجتماعي لواجباتهم والغالبية ترى ذلك من زاوية مختلفة تماما، وهذا الاختلاف هو مصدر معارضة فكرتي.[١١٣]

إن التوجه إلى المذهب الفردي يتسبب في تفضيل رد الوقائع الاجتماعية إلى "عقل الفرد". هذا التوجه، الذي ينسبه دوركايم إلى "المشتغل بعلم الاجتماع النفسي" هو ما

ينعته باصطلاح "أيديولوجيا" فهو يضعه إلى جوار التوجه نحو جعل الوقائع الاجتماعية "خارج نطاق الطبيعة" في علاقة تعارض مع نظريته، نظرية الطبيعة السوسيولوجية.(١١٤) حيث يرى المجتمع جزءاً من عالم الطبيعة. فهو مملكة طبيعية؛ تخضع لقوانين الطبيعة، ووفق ذلك تخضع للعلم. لكنها مملكة لها خصوصيتها واستقلاليتها عن بقية الطبيعة. فلها خصوصيتها وتعاليها بالنسبة إلى المجالات الطبيعية الأخرى، بحيث يصعب ردها إليها.

والملاحظ أن المجتمع لا يختزل إلى أفراد. فله وجوده الفعلي، فوق الأفراد وخارجهم، فهو أكثر من مجموع أجزائه. ورغم نشوئه من اجتماع الأفراد معا، فهو ينشأ عنهم ثم يعود على عقبيه ليهيمن عليهم. ويكون الأفراد هم الخلايا الأساسية. وهو الكائن الكلي الذي يوظفهم ويحددهم. هو ذروة الطبيعة، لا ذروة سماوية تعلو على الدراسة العلمية أو يتبدد مع التعرف على أساسه الفعلي. إن المجتمع وحدة فعلية، وحتمية، لها التأثير، ذروة الطبيعة. ويحتل مرتبة الإله بالنسبة للأفراد.

إن الفوضوية لون من ألوان الأيديولوجيا الفردية. وهي عبارة عن "عمى اجتماعي وأخلاقي"، نتاج "استعداد عقلي يحول دون رؤية الأفراد للأشياء كما هي"، بمعنى آخر، يحول دون رؤية "وجود شيء يمكن تفسيره إمبيريقيا خارج حدود الفرد ويتجاوزه".(١١٥) ومن الضروري للانتقال من الأيديولوجيا إلى العلم، التحول من الفردية الفوضوية إلى الحتمية الاجتماعية السوسيولوجية. فالضرورة تحتم الانتقال من المظهر إلى حتمية واقع الحياة الاجتماعية.

إذ بدلا من الوقوف عند حدود الأحداث التي تقع عند سطح الحياة الاجتماعية، توجد حاجة ملحة لدراسة نقاط أساسية أقل وضوحا – الأسباب الداخلية والقوى الحيادية والخفية التي تحرك الأفراد والجماعات.(١١٦)

الدين والاشتراكية بوصفهما أيديولوجيا جمعية :

يدرك دوركايم وجود الأيديولوجيا الجمعية والتصورات المسبقة الجمعية، التي تنبع

صفة الجمعية فيها من تعارضها مع الفكر الزائف للفرد. ومع الأخذ في الاعتبار تلك السمات السابقة – للأخطاء أو الأغلاط الجمعية، نستطيع أن نضع أيدينا على عدد من النماذج والأمثلة العديدة على زلات الحكمة الجمعية. ولعل أكثر الأمثلة نموذجية، رغم ذلك، هو الدين، الذي يعتبر المثال الواضح للأيديولوجيا الجمعية. فالدين، في المقام الأول، فكر جمعي بوصفه نقيضًا للفكر الفردي. والحق أن الدين هو النمط البارز والمثال المميز للفكر الجمعي، والفكر الاجتماعي. وهو في البداية، أخذ يحل بانتظام في وعي الفرد ودفع خطاه داخل الوعي الجمعي، الذي يمثل مكونه الأساس.

هذه هي السمة الثانية للأيديولوجيا الجمعية التي يلخصها الدين. حيث يرتبط بالفكر الاجتماعي البدائي، نقيض الفكر الاجتماعي الحديث. والحق أن الدين والفكر الاجتماعي متعايشان بالضرورة. ورغم ذلك يأتي الدين مع الزمن ليتراجع عن مسيرة الوعي الجمعي. وباعتباره المثال الرئيسي على الأيديولوجيا الجمعية، فإن تراجعه مسألة ضرورية لقيام العلم الذي يتطلب ذلك. فالدين هو العدو الأيديولوجي الأول للعلم، المصدر الرئيسي لمقاومة تقدمه. إذ يعارض أولا الفهم العلمي، أو غير اللاهوتي، للطبيعة. لكن العلم "العصي استطاع بفضل نجاحه الملحوظ وتطبيقاته العلمية، أن يكسب الرهان، ويسقط الدين من فوق عرش المعرفة. وهكذا تأخذ الهيمنة البدائية للدين على الفكر الاجتماعي في الأفول ببطء، مع الكفاح المضني والهزيمة المطلقة، وحلول سيادة العلم . . . على العالم الفيزيقي.

إن الشأن الإنساني هو موضع النزاع بين العلم والدين، ولأجله يعاد رسم حدود المعركة، ويزداد ذلك السعي قوة وقت الخطر. إذ يلاحظ أن الدين في عداء فكري مع العلم الطبيعي، ويشتد هذا العداء مع العلوم الإنسانية والاجتماعية. فالمجال البشري والاجتماعي هما آخر وأهم مجالين يدعي الدين أحقيته بهما، وأحقية سلطته المعرفية والتشريعية والقضائية عليهما. ويستمر الدين في العالم الحديث. يبقى هو والحداثة وافدة مع خسوف هيمنته المطلقة على الحياة الإنسانية والاجتماعية. يبقى مع خروجه من سياق العالم المادي بشكل خاص. يحيا لكنها حياة في نطاق محدود، في المنفى.

ففى العالم الحديث، يقتصر وجوده على المجال الروحي، حيث يتعايش الإلهي والطبيعي معا، كالروح البشرية. لذلك يقع في خصومة خاصة مع علم الأفراد والمجتمع، مثله في ذلك مثل الأيديولوجيا الجمعية التي يمثلها. لكن العلم يتحدى الدين على جبهة ما هو إنساني. فهو يرسخ أقدامه في العالم البشري، ويتخذ منه موضوعا له.

لكن الذهنية العلمية ليست الذهنية العامة أو المشتركة. لأن الوضعية العلمية وضعية النخبة أو الأقلية. وعلى النقيض، يعتبر الدين، الممثل للأيدولوجيا الجمعية، فكراً شعبياً، فكر العامة والدهماء. وما يدعو للسخرية أنه نموذج على الفكر العامي، الذي يختلف عن الفكر العلمي.

وأخيراً، يعتبر الدين زائفا، مثل كل التصورات المسبقة الجمعية. فهو أيديولوجى ومضاد للعلم لأنه زائف، ويشكل نظاما من التصورات الجمعية، مثل العلم. ويمثّل العالم، لكنه يمثله بصورة زائفة على نقيض العلم. فالفكر الدينى فكر خاطئ. والدين يدعي الحقيقة، وهو عنها بعيد. فهو، بحسب ما يكرر دوركايم، "هذيان".[١١٧] والأسباب التي يبرر بها المؤمنون طقوسهم وأساطيرهم خاطئة ببساطة. بل ويرى في فكرة الروح "فكرة نتاج التاريخ والميثولوجيا"، حيث يجد البشر أنفسهم أسرى عالم من الخيال، ورغم ذلك، هم مؤلفوه ونماذجه.

فالفكر الديني "يغير مظهر" ويشوه العالم مع محاولته ترجمته. حيث يغير موضوعه، حتى يكون الموضوع "غير قابل للإدراك". فالدين حجاب غطى به الخيال الأسطوري وقائع "الطبيعة، والإنسان، والمجتمع". وعن حق، يعتبر الدين البدائي "الأكثر إرباكا للعقل، حيث يعكس التعارض الكبير بين "العقل والإيمان". وكذلك الدين الحديث، رغم ذلك، بل والدين "الأكثر علمانية وعقلانية"، مرتبط ارتباطا وثيقا بالتأمل، وليس"باستطاعته أن يكون علميا". فالعلم، بالنسبة للدين، "قوة مزاحمة له".[١١٨] فإذا كان الخيال الشعبي يفكر في الإله، فإن "العلم لا يضيع وقتا عن يقين في هذا التصور، الذي لا يعيره بالاً". فالدين يحتوي على رموز وتفسيرات، وإن كانت "تؤازر العامة"، "لا تطابق الواقع".[١١٩]

فالحقيقة نتاج المساءلة الحرة، والمساءلة الحرة تنبع من غياب "نير" التراث والعادة. لأنك لا تبحث عن الضوء إلا إذا انقشع ظلام الأيديولوجيا، مع تبدي عدم جدواها. فلا درس للواقع دون نزع حجاب الدين. وهذا معناه أن صعود نجم الفلسفة وكذلك العلم لا تمام له إلا بهبوط قوة الدين. وهو مايبرر ظهور الفسلفة، كأول نمط معرفي مركب، بمجرد انقضاء نفوذ الدين، يتبعه بالتدريج عديد من العلوم المفردة.(١٢٠) فالفلسفة، الممهدة لسبيل العلم، لها مكانها مع تبدد قدر من سلطة الدين. وبشكل عام، "يفترض الفكر الحر. . . تراجعا مبدئيا . . . للمعتقدات الدينية".

إذن يوجد عداء كبير بين كل الأديان وكل العلوم. و"يندلع العداء ذاته كل مرة يولد فيها علم جديد". وينبع كذلك بين الدين المسيحى، الذي "أفسح مجالا واسعا أمام التأمل الفردي بما يفوق أي دين آخر"، والعلم. كما ينشأ بين الدين و"علم العالم المادي": "فالعلوم الطبيعية يعوقها عائق الإيمان".(١٢١) لكن علوم الإنسان، مرة أخرى، هي أكثر ما يمقته الدين.

ولكن يشتد عود المقاومة حين يصبح الإنسان بوجه خاص موضوعا للعلم. فالمؤمن، حقا لا حول له إلا كراهية فكرة دراسة الإنسان بوصفه كائنًا طبيعيًّا، مثل غيره، ودراسة الوقائع الأخلاقية بوصفها وقائع طبيعية . . . فهذه العواطف الجمعية، بصورها المختلفة، أعاقت تطور علم النفس والاجتماع.(١٢٢)

فالأديان "لا تعبر عن أشياء العالم الفيزيقي كما هي". ومن جهة أخرى، تصور العالم الاجتماعي، ولكن على نحو زائف. فهي لها مكانتها في النظام الاجتماعي كما للعاطفة مكانتها عند الفرد. وقد نتساءل عن أسباب قيام الأديان بتشويه كل الأشياء، كما يترائى لنا في عمليات تخيلها. ولكن أليس صحيحا أن العاطفة، كذلك، تشوه الأشياء التي تنقلها إلى الفرد.(١٢٣)

إن الفارق بين الدين والعاطفة أن أحدهما ذاته جمعية والآخر فردية. لكن "التشوه، رغم ذلك، ليس واحداً في المثالين، لأن الذوات مختلفة" وكلاهما متحدان في هويتهما بوصفهما شكلين للأيديولوجيا. وكلاهما أوهام. و"على المفكرين تصحيح هذه

الأوهام التي هي ضرورية في الممارسة". والملاحظ أن المعتقدات الدينية تمثل محاولة للتعبير عن الوقائع الاجتماعية، كما تعتبر العواطف محاولة للتعبير عن الوقائع الفيزيقية. بيد أن الطرفين، على أرض الواقع، يطمسانها.(١٢٤)

يتوفر عامل واحد يفرق بين الدين وغيره من صور الأيديولوجيا الجمعية. وهو غياب الفردية عن طبيعته. فالدين صورة استثنائية من صور الأيديولوجيا، حيث يدرك قوى المجتمع. إنه يدركها، لكنه يترجمها إلى مصطلحات لاهوتية، وتفقد كل شيء حال ترجمتها. ومن خلاله يعبِّر البشر عن سمو المجتمع وقوته المحدِّدة لهم. إذ يتصورون الكائن الاجتماعي الأعلى، الذي يؤكد دوركايم على اعتباره كائنا طبيعيا، ككائن فوق طبيعي، كإله.

إن الناس تعرف بوقوعها تحت تأثير ما، لكنها لا تعرف ممن يأتي، طالما لم يعلمهم التحليل العلمي ذلك. ومن ثم يضطرون من تلقاء أنفسهم إلى اختراع تصور حول هذه القوى المؤثرة فيهم . . . ويمثلون عليها بصورة غريبة عن طبيعتها عن حق ويفكرون فيها بغير ما هي عليه.(١٢٥)

فالناس يتخيلون "وحدة مجردة" في موضع "موضوعًا حقيقيًا نحن على وعي بحقيقته". فهم يخفون "الواقع الحقيقي والحي"، أي المجتمع، تحت حجاب الإله.(١٢٦) ولعل "التصورات العامة التي حاول الناس بها تصوير هذه السيادة المحسوسة"، سيادة المجتمع، "ككائن شخصي"، أو "قوة مجردة"، هي تصورات روحانية، استعارية، وأيديولوجية.(١٢٧)

ليست الآلهة قوى جمعية شخصية ومجسدة في صورة مادية . . . وحين تأفل هذه الآلهة الطيفية وتتبدى حقيقتها من تلقاء ذاتها، فإن الهدايا السنوية التي تعطى لها . . . سوف يحصل عليها المجتمع.(١٢٨)

هذا مثال كلاسيكي واحد على الأيديولوجيا الجمعية ذكره دوركايم، إلى جوار غيره من أمثلة معادية للعلم، وبالذات العلوم الاجتماعية، التي يعارضها كما هو متوقع،

من مثل المذهب الفردي، والفوضوية، والبراجماتية، والنفعية، والإمبيريقية، والدين بطبيعة الحال. وكذلك الاشتراكية. فمثلما يكون الدين مستوحى من الواقع، واقع القوى الاجتماعية، كذلك تأتي الاشتراكية من واقع المشكلات الاجتماعية. فهي تصور عن الأزمة الاجتماعية الحاصلة عن الانتقال الناتج عن تقسيم العمل. لكنها تصور زائف، وعلى هذا النحو تعتبر خاطئة، نظريا وعمليا. وهي مثال على الفكر الجمعي الذي يتخذ من "المذاهب الاجتماعية العملية" المتكئة إلى المشاعر، صورة له. ولا يقف من ورائها ذات جمعية من نوعية المجتمع العلمي المتنور، العقلاني، بل "الجماهير"، و"جماعات المصلحة"، و"الأحزاب". والغاية منها ليست المعرفة بل "إصلاح" التنظيم الاجتماعي.[١٢٩] إنها مثال على الطموحات المضطربة لقطاعات أو أطراف بعينها في المجتمع، "يسعى كل منها للتعبير عن جانب واحد ليس ميسمه الصدق الخالص دائما".[١٣٠]

والاشتراكية بدعة؛ لأنها تتناقض مع المذهب العضوي الذي يساوي دوركايم بينه وبين العلم. ويرى دوركايم أنها كذبة. فهي تقسم المجتمع إلى جماعات مصلحة متصارعة، فلا تبقي مجتمعا موحداً ولا تمثل المصلحة العامة له. حيث تمثل مصالح طرف واحد في المجتمع، على حساب مصالح المجتمع. وبذلك تفشل في الوصول للحقيقة، التي تتمثل في الوحدة الضرورية للكائن الاجتماعي.

علاوة على ذلك، لا تعتبر الاشتراكية ذات طابع علمي؛ لأنها عجزت عن إدراك ضرورة الواقع الاجتماعي القائم، الذي يعادل الواقع الطبيعي أيا كان في ضرورته وجدواه؛ لأنه هو ذاته واقع طبيعي. والكائن الاجتماعي، مثل غيره، من الكائنات الأقل ثابتًا إلا بالتطور. وتبحث الاشتراكية بالمنهج الخاطئ عن تغيير المجتمع بدلا من وصفه. وتؤسس معرفتها على أغراض عملية، لا أن تؤسس ممارستها على معرفة علمية. وتتجاهل المبدأ الذي تستمد بمقتضاه النتائج العلمية من الوقائع.[١٣١] فرسالة العلم هي التعبير عما هو كائن، أي القوانين الطبيعية والعامة للواقع. أما رسالة الاشتراكية وغيرها من المذاهب العملية فهي تعديل ما هو قائم بالاصلاحات.[١٣٢]

فالاشتراكية لا تدرس المجتمع كما هو، بغرض عملي شرعي وقابل للتحقيق، غرض عالم الاجتماع، وهو استرجاع الكائن الاجتماعي لعافيته، إعادته لذاته. ووفق ذلك يكون دوركايم عالما في البيولوجيا الاجتماعية، ويكون رجال الدولة مشتغلين بالفيزياء الاجتماعية؛ بينما تكون الاشتراكية عرضا اجتماعيا، فالاشتراكية ليست علما . . . بل صرخة الأسى، وأحيانا صرخة الغضب تفوه بها رجال يشعرون بحكمة بالغة بما نعانيه من قلق جمعي. وهي بالنسبة للوقائع التي أنتجتها مثل تأوهات المريض بالنسبة لمرض أصيب به، ولحاجات تقلقه.(١٣٣)

وليس العلاج أو الدواء الشافي لمرض أصاب الكائن الاجتماعي هو علاج "مريض مصاب بالحمى"، العلاج الذي "أدركته الجماهير صاحبة المعاناة في المجتمع بتلقائية وبدافع الغريزة". فالاشتراكية ليست علمية. إذ تقوم بتشويه الظروف ولا تتأملها. ومثل كل التصورات الجمعية المزيفة، عبارة عن "واقعة اجتماعية" لا حقيقة اجتماعية. وإن صح التعامل معها، فهي عبارة عن موضوع للعلم بغرض المعرفة، لا بغرض تخطئتها.(١٣٤)

الهوامش

(١) حول نظرية دوركايم في المعرفة يراجع لوكز (١٩٨٥) وتيريكيان (١٩٧٨). ويسمي ميزروفيتش هذه النظرية باصطلاح "التمثيلية"، ويعني بها أن التمثيلات الجمعية وسائل للمعرفة وموضوع لها.

(٢) الانتحار، ص ٢٦٦-٧؛ ٣٨٧.

(٣) التصنيف، ص ٨٨.

(٤) صور، ص ٤١٢.

(٥) البراجماتية، ص ٤٣٣-٤.

(٦) التصنيف، ص ٨٦-٧.

(٧) صور، ص ٤٩٣.

(٨) الأخلاق، ص ١٦١.

(٩) غالبا ما يدور النقاش حول ما إذا دوركايم ماديا أم مثاليا انطلاقا من أرضية وجودية. فمن يرونه ماديا يشيرون للأهمية النسبية التي يضفيها على " المورفولوجيا الاجتماعية أو البناء الاجتماعي. أما من يصفونه بالمثالي فيلمحون إلى الأهمية التي يخلعها على التمثيلات الجمعية. وعلى المستوى المعرفي ، يعد موضوعيا وبذلك يكن ماديا . فالواقع عنده يسبق الأفكار ويحددها . وهناك أدلة وجودية على ماديته (ومنها أن البناء الاجتماعي يحدد الأفكار)، وأخرى تدلل على مثاليته (كون الأفكار الاجتماعية/الفردية هي المحددة لسلوك الفرد).ويعترف فينتون (١٩٨٤) بهذا التعقد،

واصفا دوركايم كمادي (الأفكار هي تأملات البنية الفوقية في البناء الاجتماعي)، ومثالي (التصورات الجمعية مستقلة نسبيا وتعتبر جوهر الحياة الاجتماعية).

(١٠) صور، ص ٣١-٢؛ ٣٢، هامش.

(١١) المرجع السابق، ص ٤٨٣.

(١٢) المرجع السابق، ص٤٨٥.

(١٣) المرجع السابق، ص٤٨٧.

(١٤) الفلسفة، ص ٩٥-٦.

(١٥) مقالات، ص ٥٤.

(١٦) صور، ص ٤٨٦.

(١٧) المرجع السابق.

(١٨) الانتحار، ص ٢٢٦-٧.

(١٩) صور، ص ٤٨٥.

(٢٠) البراجماتية، ص ٤٣٣.

(٢١) الفلسفة، ص ٣١.

(٢٢) حول علاقة مفهوم الاستقلالية النسبية بالتصورات الجمعية عند دوركايم وخروجه على تصنيفه بوصفه ماديًّا أو بوصفه مثاليًّا يراجع بيلا (١٩٥٩) ، لوكز (١٩٨٥) وميزروفيتش (١٩٨٨).

(٢٣) ويناقش بيلا (١٩٥٩) معارضة دوركايم للبراجماتية المتطرفة. بينما يراه كل من بينويت- سموليان (١٩٤٨) وهامنت (١٩٨٤) وورسلي (١٩٥٦) ميالا للنسبية، بسبب من نظريته في المعرفة (المجتمع ذات المعرفة وموضوعها). وبحسب بينتون

(١٩٧٧) فإن التمييز بين الأيديولوجيا والعلم يحميه من النسبية. ويشير فينتون (١٩٨٤) وجيرين (١٩٨٢)، وهامنت (١٩٨٤) وهيرست (١٩٧٥) إلى التناقض القائم في فكره، ما بين العلمية والنزعة السوسيولوجية- أي النسبية المتضمنة في نظريته في المعرفة. ويعتقد ميزروفيتش (١٩٨٨) بأن دوركايم يجمع ما بين النسبية/ البراجماتية (أن يرى المعرفة اجتماعية) والإطلاقية/العقلانية (المعرفة صحيحة حال اجتماعيتها). ويعارض لوكز (١٩٨٥) فكرة جمعه بين مقاربة نسبية للمعرفة الأسطورية ومقاربة موضوعية للعلم. ويراه تيريكيان (١٩٧٨) منازعا للشكية. ويري وولوورك (١٩٧٢) بصدد قضية النسبية الأخلاقية أن دور كايم يجادل حول تغير الأخلاق، لكنه ينسب التغير للعلية البنائية لا إلى أسباب تحكمية.

(٢٤) بحسب لوكز (١٩٨٥) يفشل دوركايم في التمييز بين الأفكار التي تعتبر صحيحة والأفكار التي يؤمن الإنسان بصحتها. ويرى مونش(١٩٨٨) أن تلك النقطة مصدر للقوة عنده، فيرى الصدق مصدره الإجماع.

(٢٥) وعلى نقيض النقد القائل بأن دوركايم يغفل الفكر الفردي (مثال لوكز، ١٩٨٥؛ زيتلين، ١٩٨١)، نجده يناقشه باستفاضة. وهو يؤمن ببساطة بتبعيته للفكر الاجتماعي.

(٢٦) حول دوركايم والأيديولوجيا انظر لارين (١٩٨٠) وشميد (١٩٨١). ويلقي لوكز الضوء على تصور دوركايم لتعايش الصدق الأسطوري والعلمي في كل مجتمع. ويجد بينتون (١٩٧٧) وهيرست (١٩٧٥) تمييزا بين العلم والأيديولوجيا، ونظرية في الأيديولوجيا الجمعية والوقوع في الأيديولوجيا (الإمبيريقية) في نظرية دوركايم. ولعل التفسير النسبي لدوركايم سيتضمن رده لكل فكر إلى الأيديولوجيا، مثال ذلك هامنيت (١٩٨٤، ص ٢٠٦).

(٢٧) الأخلاق، ص ٧٩، والتشديد من تصرفي..

(٢٨) الفلسفة، ص ٦٤.

(٢٩) قواعد، ص ١٤٢-٣.

(٣٠) مقالات، ص ٨٩؛١٣٦.

(٣١) الأخلاق، ص ٧٩.

(٣٢) المرجع السابق، ص ٩٢.

(٣٣) المرجع السابق، ص ٩٣.

(٣٤) صور، ٤٨٦.

(٣٥) تقسيم، ص ٢٨٠.

(٣٦) وهذا مشابه للنحو الذي يصبح به الحكم المستبد على " ماهو سوي".

(٣٧) الأخلاق، ص ١٦١.

(٣٨) تقسيم، ص ٢٩٠-١.

(٣٩) التصنيف، ص ٨٨.

(٤٠) الفلسفة، ص ٦٣.

(٤١) مقالات، ص ٨٩.

(٤٢) قواعد، ص ١٤.

(٤٣)الفلسفة، ص ٧٧.

(٤٤) صور، ص ٣٨.

(٤٥) تقسيم، ص ٣٦.

(٤٦) قواعد، ص ١٤، والتشديد من تصرفي.

(٤٧) تقسيم، ص ٣٦؛ صور، ص ٣٨.

(٤٨) قواعد، الصفحة الرابعة والأربعون.

(٤٩) الأخلاق، ص. ٧٩.

(٥٠) تقسيم، ص ص ٢٩٠-١,٠ ويجد جان (١٩٨٨) وفينتن (١٩٨٤) وويتياك ووالاس (١٩٨١) لدى دوركايم في بداياته تصور لا اجتماعي للبدائيين ورؤية لفكرهم بوصفه فكرًا فرديًا وحسيًا ومعارضًا للفكر العلمي الجمعي في العصر الحديث.

(٥١) الأخلاق، ص ١٦٠، والتشديد من تصرفي.

(٥٢) الاشتراكية، ص ١١، والتشديد من تصرفي.

(٥٣) قواعد، ص ١٥؛ ٤٣-٤.

(٥٤) مقالات، ص ٨٩.

(٥٥) الأخلاق، ص ١٦١.

(٥٦) صور، ص ٩٨.

(٥٧) تقسيم، ٢٨٠.

(٥٨) صور، ص ٣٨.

(٥٩) مقالات، ص ٨٩.

(٦٠) قواعد، الصفحات السابعة والثلاثون، الرابعة والأربعون، ١٥.

(٦١) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٦٢) المرجع السابق، ص٣١.

(٦٣) صور، ص ٣٨.

(٦٤) تقسيم، ص ٣٦.

(٦٥)الفلسفة، ص ٦٦.

(٦٦) مقالات،ص ٨٩.

(٦٧) قواعد، ص ٣٢.

(٦٨) المرجع السابق، ص ١٤٤.

(٦٩) المرجع السابق، ص١٤٦.

(٧٠)الفلسفة، ص ٢١.

(٧١) قواعد ، الصفحة السابعة والثلاثون.

(٧٢) المرجع السابق، الصفحة الحادية والأربعون، ١٤٦؛ ٣٧؛ ٤٤.

(٧٣) مقالات، ص ٨٩.

(٧٤)صور، ص ٣٨.

(٧٥) قواعد، ص٢٣.

(٧٦) المرجع السابق، ص ٤٣-٤.

(٧٧) المرجع السابق، ص ١٤، والتشديد من تصرفي.

(٧٨) المرجع السابق، ص ١٥.

(٧٩) المرجع السابق، ص ١٤٤، والتشديد من تصرفي.

(٨٠) الفلسفة، ص ٦٦، والتشديد من تصرفي.

(٨١) قواعد، الصفحة السادسة والأربعون.

(٨٢) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٨٣) المرجع السابق، الصفحة الحادية والأربعون.

(٨٤) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٨٥) الانتحار، ص ٣١٠.

(٨٦) تقسيم، ص ٣٦.

(٨٧) المرجع السابق، ص ٢٨٠.

(٨٨) قواعد، ص٣٤.

(٨٩) تقسيم، ص ٢٨٥-٦.

(٩٠) الانتحار، ص ٣١٠.

(٩١) صور، ص ٤٢.

(٩٢) قواعد، ص السابعة والثلاثون ، ٣٤.

(٩٣) الانتحار، ص ٣١٠.

(٩٤) صور، ص ٤١.

(٩٥) تقسيم، ص ٢٨٥-٦.

(٩٦) قواعد، ص ٣٣-٤.

(٩٧) المرجع السابق، ص ١٧.

(٩٨) المرجع السابق، الصفحة السادسة عشرة.

(٩٩) المرجع السابق، ص ٤٢.

(١٠٠) الانتحار، ص ٣١١-١٢.

(١٠١) مقدمات، ص ٣٥١.

(١٠٢) قواعد، ص الرابعة والأربعون، الثالثة، الهامش ؛٣.

(١٠٣) الانتحار، ص ٣١١.

(١٠٤) مقالات، ص ١٣٦.

(١٠٥)صور، ص ٢٣٩.

(١٠٦) قواعد، ص ٣٢.

(١٠٧)صور، ٤١.

(١٠٨) قواعد، ص ١٧.

(١٠٩) المرجع السابق، ص ٢٩.

(١١٠) المرجع السابق، الصفحة الخامسة والأربعون.

(١١١) التربية، ص ١١٩.

(١١٢) الانتحار، ص ١٤٢؛ ٣١٠.

(١١٣) الفلسفة، ص ٧٩.

(١١٤) المرجع السابق، ص٣٣.

(١١٥) مقالات، ص ١٣٨.

(١١٦) علم الاجتماع، ص ٣٧٣.

(١١٧) صور، ص ١٠٧؛ ٢٥٨.

(١١٨) المرجع السابق، ص ١٤-١٥؛ ٧٢؛٦٨؛٤٢٦-٧؛٤٤٥؛٤٧٧؛, ٤٧٩

(١١٩) الانتحار، ص ٣١٨؛ ٣٣٤-٦.

(١٢٠) المرجع السابق، ص ١٦٢.

(١٢١) تقسيم، ص ٢٨٥.

(١٢٢) المرجع السابق، ص ص ٢٨٥-٦.

(١٢٣) الأخلاق، ص. ١٦٩.

(١٢٤) المرجع السابق، ص١٦١.

(١٢٥) صور، ص ٢٣٩-٤٠.

(١٢٦) المرجع السابق، ص ٢٥١.

(١٢٧) الانتحار ص ٣٢٥-٦.

(١٢٨) الأخلاق، ص ١٦١-٢.

(١٢٩) قواعد، ص ١٤٢-٣.

(١٣٠) الفلسفة، ص ٦٤.

(١٣١) قواعد، ص ١٤٢-٣.

(١٣٢) الاشتراكية، ص ٥-٦؛١٧.

(١٣٣) المرجع السابق، ص ٧.

(١٣٤) المرجع السابق، ص ٨-٩ ويحلل دوركايم النسوية والعرقية على النحو ذاته. انظر ليمان (تحت الطبع)

الفصل السادس

الحقيقة الجمعية

هناك استحالة فيزيقية نوعاً ما لإدراك الحقيقة. . . فمن الحقيقة ينبعث ضوء لا يقاوم.(١)

الأيديولوجيا الجمعية والحقيقة الجمعية :

الاستعارة الحسية ومتصل المعرفة

يضع دوركايم المعرفة الجمعية مقابل المعرفة الفردية باعتبارها مجال الحقيقة الصائبة غير القابلة للتخطئة. فيبدو الوعي الجمعي عنده، بصورة عامة وبدون شك، المنتج المعصوم وضامن المعرفة المطلقة. وعلى النقيض، تبدو الأيديولوجيا، بصورة عامة ودون شك، في توازٍ مع المعرفة غير الاجتماعية، الفردية، والإمبيريقية، نتاج الخبرة. ورغم ذلك، يجيز دوركايم أحيانا، بصورة متناقضة، احتمال وجود التصور القبلي الجمعي والخطأ والزيف. ويضع هذا النوع من الزيف الجمعي مقابل الحقيقة الجمعية، بما يعني التشكيك في الأخيرة، ووضعها موضع المساءلة. حيث ينتج الوعي الجمعي الخطأ بجوار الصواب. وكذلك يحتوي أخطاء، كما ينطوي على صراع ما بين الحقيقة والزيف. وبذلك يمكن للأيديولوجيا أن تكون ظاهرة جمعية وتصورية، بدلا من اعتبارها ظاهرة فردية وحسية شاملة. ولذلك ينتج دوركايم سلسلة كاملة من الثنائيات، بين أشكال الحكمة الجمعية الكثيرة – العقلانية والعلم والدولة – وأشكال الزيف الجمعي العديدة – من عاطفة عامة، وأفكار سوقية، وخزعبلات الجماهير.

إن الزيف الجمعي موسوم بالانتشار عبر المكان والزمان، والشيوع، أو السوقية والتغلغل عبر التاريخ. بينما تمتاز الحكمة الجمعية بالتمركز مكانيا وزمانيا، بوصفه مجال الاختصاص العام للنخبة، والميدان الشامل للحداثة. ويعبر التوسع المتدرج للوعي الجمعي، بوصفه نقيضًا للوعي الفردي، وتمثيلاته عن منطق التاريخ. لكن التوسع المتدرج فوق ذلك، يتبدى داخل الوعي الجمعي توسعا للحكمة الجمعية على حساب الزيف الجمعي. ولسوف يكون للفكر والمعرفة السامية للأقلية وللحداثة، أي العلم، الغلبة

ويحل محل التصورات القبلية الأيديولوجية ذات المرتبة الدنيا للتراث والأغلبية. فلسوف تصبح الحقيقة لها السيادة جمعيا مع غلبة الخطأ داخل العقل الاجتماعي.

ورغم ما ينم عنه هذا الموقف من تجانس في فكر دوركايم، في ظاهره وباطنه، داخل محيطه الفكري، من الصعوبة بمكان أن ينهض على تأييده. حيث تمثل ثنائية الحقيقة والزيف مسألة مزعجة له، لأنها على طرف نقيض مع مقاصد العقلانية والموضوعية اللتين يغذيان نظريته في المعرفة. فالتقاطب ما بين حقيقة جمعية مقابل أيديولوجيا جمعية ينهار بصورة مطلقة، ما إن ينهار التقاطب ما بين الحقيقة الجمعية مقابل الأيديولوجيا الفردية. فالمعرفة الاجتماعية الدنيا في تعارض مع المعرفة الاجتماعية العليا، مثلما تقف المعرفة الفردية في تضاد مع المعرفة الجمعية؛ لكن بكل حالة، تكون العلاقة ثنائية.

فمن جهة تعتبر العلاقة بين المعرفة الفردية والمعرفة الجمعية علاقة بين الزيف والحقيقة مثلما هي كذلك بين الوهم الاجتماعي والحقيقة الاجتماعية. ومن جهة أخرى هي علاقة بين صدق أصغر وآخر أكبر. ذلك أن دوركايم يفضل التفكير بمصطلحات التواصل، التفكير في تقسيم المعرفة إلى أشكال دنيا وأخرى عليا، صادقة على نحو أقل وصادقة بقدر كبير، بدلا من التفكير بمصطلحات التعارض الجذري والضروري بين الحقيقة والأيديولوجيا. لأن المعرفة عنده هي في نهاية الحال تمثيل للواقع، وليست خاطئة بالأخير. ويمكن لها أن تكون تأملا أكبر، أو أقل، أوضح أو أعتم. فالمعرفة تستجيب للواقع بكافة صورها، ولذلك تأتي تحت تصرفه.

إن المعرفة الجمعية مثل الأيديولوجيا الجمعية، فكلاهما تنهض الحقيقة الجمعية على نفيهما وتجاوزهما. ولعل التعارض بين الأيديولوجيا، الجمعية أو الفردية، والحقيقة الجمعية يأتي على غرار التضاد الحاصل بين الحس والمفهوم. فالحس نمط معرفي أدنى من المفهوم. ولو اعتبرناه من جهة معرفة زائفة، فإنه من الجهة الأخرى يعد معرفة أقل صدقا. لأنه مثل كل أيديولوجيا، فردية وجمعية، له ملكية مشتركة مع الحقيقة الجمعية. وهي ملكية الارتباط بالواقع.

ومما يدعو للسخرية أن دوركايم يتخذ من الحس نموذجا أساسيا للمعرفة، بينما يعتبر نفسه مضاداً للمذهب الإمبيريقي. ولذلك فكل معرفة عنده، سواء كانت صحيحة أو خاطئة، سواء من نتاج ذات جمعية أو فردية، تتأصل في موضوع ما: في العالم الحقيقي، الطبيعي والفكري، الفيزيقي والاجتماعي. وكل معرفة علاقة بين ذات وموضوع، ولذلك فهي صادقة، وإن تباينت من حيث درجتها. وبذلك يمكن للحس أن يكون صادقا بدرجة ما. ولأنه يأتي دائما في شكل استجابة من الذات تجاه دافع يحثها، وفي صورة ملاحظة للذات على شيء واقعي، فهو لا يكون غير صادق بالمرة.

فالزيف لا دلالة له حين تفهم المعرفة فئويا بوصفها موضوعًا يطرح نفسه على ذات أو ذاتًا منشغلة بموضوع. فالمعرفة عند دوركايم، هي هذا الطرح، هذا الانشغال، تلك العملية الفكرية. وهي عنده كذلك رؤية بالضرورة، فأن تعرف هو بالضرورة أن ترى. وتكون الرؤية أكثر اكتمالا أو أقل، وتعد أوضح أو أكثر مدعاه للالتباس، أعمق أم أكثر سطحية، أكمل أم أقل، موحية بشكل أكبر أو أقل. ومع ذلك، من المستحيل الفشل في رؤية ما هو قائم على أرض الواقع، كما يستحيل رؤية ما هو غير قائم. فالرؤية محددة وحدّها هو ضمان صدقها.[٢]

وعلى هذا النحو، فإن كل التعارضات التي يقيمها دوركايم ما بين أشكال المعرفة الجمعية الصادقة والزائفة، لابد من معاودة تركيبها وبنائها على متصل الحقيقة، إعادة التفكير فيها لنسخ رؤى ملائمة بصورة كبيرة أو ضعيفة للعالم الموضوعي. بحيث يعود الفكر الجمعي الزائف للظهور بوصفه تمثيلاً: تمثيلاً أقل أو زائفًا في مقابل الفكر الجمعي الصادق الذي ليس إلا تمثيلاً للواقع. فالأفكار والتصورات الخاصة بالأشياء "مستمدة من هذه الأشياء ذاتها، ويتم التعبير عنها بدقة أكبر أو أقل. . .".[٣] "فالحياة الداخلية كافة تستمد مادتها الأساسية من خارجها. وكل ما نفكر فيه هو موضوعاتها أو المفاهيم المتعلقة بها".[٤] والوعي في صورتيه الفردية أو الاجتماعية، يوضح فحسب الواقع الخارجي، المستقل، والثابت.[٥]

لذلك فإن الفارق بين المعرفة العامة والحقيقة بحسب ما يقر العلم والدولة؛ بين الفكر الدارج وفكر النخبة الخبيرة؛ الفارق ما بين معرفة الجماعات الاجتماعية المحدودة ومعرفة الذات الاجتماعية بكاملها، ما بين المنظور الجزئي لمجتمع واحد والمنظور العام للانسانية عينها، الفارق بين الفكر الحديث والبدائي . . . هي بالفعل فوارق في الدرجة لا في النوع. فلا تختلف الأيديولوجيا بوصفها وهمًا أو خداعًا على المستوى الفردي والجمعي من حيث النوعية. إنها بوصفها أيديولوجيا فردية واجتماعية تأتي بوصفها معرفة خامًا، اقترابًا ساذجًا، وملاءمة أقل دقة، ومدركًا سطحيًا أو غامضًا.

فالأيديولوجيا ليست عدم صدق، زيف. ولا تعد خلافا للصدق والمعرفة. فهي تشير ببساطة، مثل المعرفة الإمبيريقية التي ترتبط بها عن قرب، إلى لون من المعرفة البديل والأدنى، رغم كونها مصدرا للمعرفة، وشكلا من أشكال الحقيقة، الأقل صدقا، وربما لا جدوى من ورائها، لكنها رغم ذلك صادقة نوعا ما. وطالما تعد المعرفة والتمثيلات الجمعية أصدق من المعرفة والتمثيلات الفردية، فإن بعض التمثيلات والمعارف الجمعية أصدق من غيرها. وهناك ألوان من سوء الفهم على المستويين الجمعي والفردي، لكن لا مكان للأخطاء. ذلك أن دوركايم يوحد عالم المعرفة عبر إقصاء الزيف من رحابه، بالتوحيد بين عالم المعرفة وعالم الحقيقة.

ولعل أولى الفرضيات التي يشتغل عليها دوركايم لينفي بمقتضاها احتمال وجود خطأ جمعي، هي اعتبار الفكر الجمعي، وكذلك الفردي، استجابة ضرورية للواقع. وأن الذات الجمعية أسمى من الذات الفردية، وما تنتجه من تصورات مقبولة معرفيا. لكن تشكيلها للمعرفة ليس إلا نتاج العلاقة بينها وبين موضوعها، بفضل الإدراك التأملي. إذ "تعمل التصورات الفكرية بين الناس والأفراد بوصفها تعبيرًا عن واقع ليس من صنعها، بل الأحرى أن نشوهَ ها منه".[٦]

فالفكر الجمعي لا ينتج الواقع، ولا يعيد إنتاجه. وهو من صنع المجتمع لكن دون تعسف. والأفكار أو التمثيلات الجمعية هي، بدقة، تمثيلات حول عالم الموضوع :

والآن ما من شك في أن اللغة، وبالتالي ما تترجمه من نسق المفاهيم، نتاج الصياغة الجمعية، وما تعبر عنه منهج المجتمع ككل في تصوير وقائع الخبرة. ولعل الأفكار التي تلائم عناصر لغوية متنوعة هي بذلك تصورات جمعية.(٧)

إن فعل الإدراك هو ما يصل بين الذات والموضوع، فلا مجال، أو هامش، للخطأ.

والمفاهيم، حسب التعريف، تصورات جمعية (" . . . المفاهيم تصورات جمعية . . . "). وهذه الصيغة تفصلها من جهة عن الفرد: باعتبارها تصورات جمعية. ومن جهة أخرى، تفصلها عن اعتبارها إبداعا مطلقا لذات جمعية. بحيث يقوم هذا الفهم باعتبار الفكر التصورى نتاجا مستمراً للنسبية والزيف":لأنه مجرد تصورات جمعية. فليست المفاهيم الجمعية مختلفة جذريا، اختلاف المغايرة، عن المدركات الفردية :

فهي بوصفها تصورات ملموسة مثلها مثل فرد حال قيامه بتشكيل بيئته الشخصية، حيث تشبه المجتمع، الكائن ذا الخصوصية الشديدة، حال نظره إلى الأشياء من واقع خبرته السليمة.(٨)

إذن الفارق بين التصورات الجمعية التصورية والتصورات الفردية الحسية، هو فارق نابع من طبيعة الذات الجمعية وموضوعها. إذ لهما خصوصيتهما. لكنهما ليسا إلا ذاتًا وموضوعًا، مرتبطين في علاقة يكون فيها الموضوع محدداً معرفيًا إن جاز القول. فالمفاهيم الجمعية أسمى قطعا من المدركات الفردية، لكنها ليست "آخر" بالنسبة لها على نحو جذري. وتتكون التصورات الفردية من مشاعر ومدركات حسية. وبالعكس، تعتبر المشاعر والمدركات الحسية تصورات فردية: تصورات، بالضرورة، حول أشياء. كذلك "تعبر المفاهيم عن أسلوب المجتمع في تصوير الأشياء".(٩)

ومن تم تنشغل الذات الجمعية، مثل الذات الفردية، بالعناية بالأشياء وتصويرها. وتختلف المعرفة الجمعية عن المعرفة الفردية في مدى اختلاف ذات بعينها عن موضوع فعل الإدراك المنتج للمعرفة. فالتصورات الجمعية ليست سوى "أسلوب إدراك الجماعة

لذاتها في علاقتها بالموضوعات التي تؤثر فيها . . . وطريقة تفكير المجتمع في ذاته وفي بيئته".

تختلف الجماعة عن الفرد في تكوينها وفي طبيعة الأشياء التي تؤثر فيها. فالتصورات أو المفاهيم التي لا تعكس نفس الموضوعات ولا نفس الذوات لا يمكن ردها إلى الأسباب عينها.(١٠)

بيد أن الذات الاجتماعية، مثل الذات الفردية، قادرة على التفكير في ذاتها وفي بيئتها. وبمقدورها تصور نفسها وعلاقتها بالموضوعات. فهي تقع تحت تأثير الموضوعات والأشياء. أفكارها ومفاهيمها عبارة عن تصورات تعكس هذه الأشياء والموضوعات. وقد تختلف أحوال الوعي الجمعي، ذهنيته، عن الذهنية الفردية، وأحوال الوعي الفردي. وقد يحتوي الوعي الجمعي على تصورات من نوع آخر. لكنه لا يحتوي سوى التصورات، ولا يختلف عن الوعي الفردي في ذلك. وربما تعكس التصورات الاجتماعية "واقعا مختلفاً عن واقع الفرد".(١١) لكن الذوات الاجتماعية وتمثيلاتها تعكس الواقع عن حق، ولا تختلف عن الذوات الفردية وتصوراتها في هذا. لكنهابوصفها نظاماً للمفاهيم الشاملة، لا تعكس العالم الذي ينشئه المجتمع ويقيمه، بل العالم الفردي الذي " ينشغل المجتمع به ".(١٢)

وبالطبع، "المجتمع هو الوحيد" (وليس الفرد) القادر على "صياغة أعم الأفكار" التي يتم بها تمثيل العالم.

لا يستوعب هذا الموضوع إلا ذاتٌ تحوي بداخلها كل الذوات الفردية. وطالما لا يتحقق وجود العالم إلا بقدر ما يتم التفكير فيه، وطالما أن التفكير الكامل فيه لا يتحقق إلا للمجتمع، فإن موضعه في هذا الأخير؛ حيث يغدو شطراً في حياته الداخلية، بينما هو كل شامل، لا شيء خارجه.(١٣)

ربما يبدو المجتمع ذاتا فريدة، لا مثيل لها. وله موضوع فريد، لا نظير له، هو العالم. وقد تكون الذات الشاملة والمطلقة وموضوعها الشامل والمطلق عبارة عن كل

مطلق معا. لكن المجتمع، رغم تعاليه على الذوات الفردية، هو ذات فحسب، ذات تتأمل موضوعا.

ولو كان المجتمع أشمل من الفرد، فله فردية مستقلة. . . وله ذات خاصة وبالتالي تجسد خصوصية ما تفكر فيه أيا ماكان.[١٤]

ومن طابع الذات الاجتماعية "أن ترى الأشياء بصورة أشمل، وبحسب ما اعتادت أن تراها".[١٥] ويرى الوعي الجمعي "الأشياء بجوانبها الثابتة ذات الضرورة". يراها في الآن ذاته من علٍ، من بعيد، وفي كل لحظة زمنية يحتوي كل حقيقة معروفة".[١٦] وهناك كثير من ضمانات الحقيقة مختلفة الصور قارة في الفكر الجمعي. فالذات الجمعية المختلفة، اختلافا خاصا وفريداً، عن الذات الفردية، هي ذات المعرفة المكتملة. والتصورات الجمعية - المختلفة بشكل خاص وفريد عن التصورات الفردية - هي مفاهيم عقلانية، ضرورية، مجردة، لا مشاعر شخصية، مخصوصة وملموسة. ولكن الضمانة العامة، والشاملة، للحقيقة، التي توحد الذات الجمعية مع الذات الفردية في ميدان المعرفة الصادقة، هي أن علاقة الذات بالموضوع مسألة رؤية.

والفرضية الثانية التي يفترضها دوركايم حول المعرفة الجمعية هي اعتبارها صادقة لأنها جمعية. هذا الموقف ليس متعلقا بالقدرات السامية للذات الجمعية، بقدر تعلقه باتساع المعرفة الجماعية عبر المكان والزمان. فالذات الجماعية الواعية تحتوي داخلها على كافة الذوات الفردية ذات الوعي، وتستمر عبر الزمن. ولذلك فإن المعرفة التي تكتسبها ليست فحسب مختلفة وأفضل، بل ولها براهين لا حد لها.

فالمعرفة الجمعية ليست زائفة، لأنها صناعة جمعية. فالعقل يقول باستحالة زيف المعرفة المنتجة على يد جمع من الأفراد المتباينين والمتعاقبين. ولا من سبيل لإقصائها خارج الواقع الموضوعي الذي يشهده كل الأفراد في وجودهم الفردي ووجودهم الجمعي كذلك. واختبار حقيقة المعرفة الجمعية ليس له حدود ولا زمان. بيد أن المعرفة الجمعية معرفة مؤكدة.

يطرح التمثيل الجمعي ضمانات الموضوعية بفضل حقيقة جمعيته: لأنه بفضل العقل الوافي يتمكن من القيام بالتعميم والحفاظ على استمراريته. ولو لم يتفق مع طبيعة الأشياء، لن يقدر على اكتساب الهيمنة الواسعة طويلة الزمن على العقول . . . والناس الذين يقبلونه يتثبتون منه بحكم خبرتهم. ولذلك لا يمكن له أن يكون غير ملائم كلية لذاته.[١٧]

فالفكر الجمعي موضوعي، دوما بالضرورة وبصورة تلقائية؛ حيث يمضي حسب طبيعة الأشياء، وذلك دائما وبالضرورة وتلقائيا. ولن يكون غير ملائم كلية لذاته وموضوعه، وليس بمقدوره.

فهو دائم الصدق، ليس فيه زيف، حسب التعريف به: "من المستحيل . . . أن يكون الخطأ العام وهما بسيطا ولا يتفق مع شيء في الواقع.[١٨] كذلك "العاطفة العامة لا يمكن أن تكون وهما خالصا، بل لابد أن تعبر، على نحو مرتبك، عن جانب بعينه من الواقع".[١٩] فالعمومية ضمان المعرفة الجمعية. وما هو جمعي اجتماعي مما يعتبر وهما وضلالا أو خداعا – أي أيديولوجيا اجتماعية جمعية – مستحيل، لا وجود له. وعلى النقيض، فإن وجود الفكر الاجتماعي عينه يثبت صدقه. ووجوده الدائم يجعله في غير موضع الشك ويقدسه، ويباركه، ويتوجه بهالة، وصدق لا جدال فيه:

حين يحافظ الشعور الجمعي على استمراريته عبر التاريخ، فإن ذلك يدعو المرء إلى الطمأنينة إلى واقعيته . . . فهذه الأفكار المنتشرة ليست نتاج انحراف بسيط أو الغواية التي كابدها البشر لقرون.[٢٠]

وفق هاتين الفرضيتين يؤمن دوركايم بأن الأفكار والتمثيلات الجمعية، الفكر والمعرفة الجمعية، جميعها صادقة. غير أنه لا يؤمن بأنها تتساوى جميعا في درجة الصدق. وبينما يرفض التمييز بين الخطاب الاجتماعي الصادق منه والزائف، يظهر مراراً الفارق بين المعتقدات الجمعية الأقل صدقا وتلك الأكثر صدقا. وكما يرفض الفصل التعارضي، مرة أخرى، مفضلا عليه المتصل التطوري. ويوظف اصطلاح "إدراك" للفصل بين الأصدق والأقل صدقا. وبمقتضى ذلك، يرى الواقع بالضرورة

واضحا إلى حد ما. إذ يظل الموضوع ثابتا، وتتغير عين الرائي. حيث يظل في زاوية حادة، بينما تتعدل الرؤية.

ويفضل دوركايم التعارض الاستعاري ما بين الغموض النسبي للمعرفة أو وضوحها. والملاحظ أن كلمة "الغموض"، التي تشير إلى قله صدق معرفة ما، كلمة شائعة في أعمال دوركايم. فهي تحمل معنى ما، وتلمح له وحده، وتشير في الآن ذاته إلى مختلف أبعاد الغموض من ظلام، والتباس، وعدم وعي. وهو يعرف مصطلح الظلام على أنه: حالة يكون فيها الموضوع تقريبا محجوبا عن الرؤية؛ لأن شيئا يحول دون الذات والموضوع. والوسيط الطبيعي هنا هو"الضوء"، "الإنارة"، و"التنوير"، حاضر بقدر غير كاف. والموضوع غارق في عتامة وظلام حالك، في ليل جهل أسود مظلم، لا في فجر العقل الرمادى البارد، وليس لدى الذات إلا معرفة قليلة بالموضوع، لأنه لا يمكن لها الرؤية الكاملة. وهذا مرجعه إلى الزمان والمكان، بل وطبيعة الذات كذلك، وطبيعة أسلوب البحث. ولعل تاريخ الإنسان هو عملية تنوير متدرجة. وخلال التطور التاريخي، نجد أفرادا بعينهم يلقون الضوء على الأشياء، ونجد مناهج بعينها في البحث تنيرها بوجه خاص.

ويعرِّف الالتباس على أنه: موضوع يطرح ذاته، أو مدرك، على نحو ملتبس. إذ يبدو "غير مميز"، "وغير محدد"و "غامضا". فهو ينطرح واضحا وثابتا. لكن الذات لديها قوى ضعيفة على الإدراك، والعلاقة بينها وبين الموضوع في تباعد وفي غير انتظام. فهي تلقي نظرة على الموضوع، من بعيد أو ببصر شحيح، وتتلقى منه انطباعات غامضة بتلقٍ سلبي. لا مكان للفحص الدقيق، ولا تبّين رؤية للموضوع في كل صور الصدق والمعنى المتبلورة فيه. وطالما أن الموضوع يبدو غامضا، فإن التصورات المتعلقة به لها نفس السمة من غموض و"التباس"، و"لا شفافية"، و"عدم إفصاح"، و"كمون".

أما اللا وعي فهو؛ أن يكون الموضوع الغامض خَفيًّا جزئيا عن الرؤية، مغطى أو متدثرًا بالسرية، والغموض، أو الجهل به. فهو مخفي جزئيا بوصفه موضوعًا معرفته واضحة، دقيقة، وشاملة. وموسومًا "بعدم الوعي به"، "باللا وعي"، "بدونية الوعي". وهو

حاضر حضوراً موضوعيا كاملا، لكن لا توجد معرفة به (أي لا وعي به)، أو أن المعرفة به أيا كانت، فهي مغمورة أو مدفونة في أعماق الوعي. فالموضوع غائب عن السطح الواضح للإدارك الواعي بالذات.

يصف دوركايم الغموض النسبي للموضوع والمعرفة به بصفة " أقل صدقا ". ويصور المعرفة الأقل صدقا على أساس كونها معرفة شديدة المباشرة. والمباشرة، مثل الغموض، مفهوم دال، وشديد الكثافة. فهو يشير في المقام الأول، ومؤقتا، إلى المعرفة التي لم يمسسها تعديل ولم تعالج؛ أي المعرفة الخام أو "بسيطة التكوين". هذه المعرفة مباشرة بمعنى أنها لحظية، وتلقائية، وآلية، غير مدروسة، وغير متروية، وغريزية. فقد صيغت "دون منهج "، ودون ضابط. وتكون الذات خاضعة للمعرفة المباشرة. ولا تقوم بإخضاعها لإجراءات، تجعلها أكمل، وأدق، وأشد قطعا. وهكذا فإن المعرفة المباشرة هي المعرفة الخام.

وفي المقام الثاني، يستدعي مفهوم المباشرة، طوبوغرافيا، مسألة السطحية فالمعرفة المباشرة معرفة سطحية؛ تقع بسطح الموضوع. وليس الموضوع المباشر فحسب موضوعا يطرح نفسه أو يدرك ببساطة وبصورة مبدئية. بل ويطرح ويدرك بصورة تقريبية. وأقرب جانب في الموضوع، القريب بشكل مباشر للذات، هو الجانب الخارجي له، خارجه، الذي يحتوي دوما صدقه ومعناه الداخلي ويخفيه.

فالمعرفة المباشرة هي معرفة "الظاهر". ولا وسيط بينها وبين العارف بها، لا تخضع لجهد تصوري جهيد، يهدف للوصول إلى جوهر الموضوع: طبيعته الداخلية. طبيعته الموسومة بالتجريد والعمومية والشمول، للوصول إلى طبيعة علاقاته، العلاقات التي تربطه بالأشياء الأخرى وتضفي عليه معنى، وتهبه دلالة واتجاها يمضى فيه فالمعرفة المباشرة معرفة سطحية لظاهر خارجي، وليست معرفة عميقة بجوهر الداخلي وخالية من "الفهم"، و"التعقل"، و"التفسير"؛ أي بلا "تحليل" جهيد، و"متعقل"، و"مدروس" و"مثابر"، و"متأنى". فهي "انعكاسية" بالأساس وليست "نتاج التفكير".

يتضح لنا أن دوركايم يفهم المعرفة الجمعية الأقل صدقاً باعتبارها مماثلة أو موازية للمعرفة الفردية، على نحوين. أولا: يميل الفكر الاجتماعي الأقل صدقًا إلى الشعور أكثر من ميله إلى العقلانية. فهو يشبه بوضوح التصورات الجمعية الأقل وضوحا بالعواطف، معارف الحواس. ثانيا: لا تبدو المعرفة الجمعية غير صادقة، مثل المعرفة الحسية، الفردية. فهي في مرتبة دنيا: معرفة "غير مكتملة"، معرفة غير ملائمة لموضوعها إلى حد ما. فالعلم بها محدود، ولكنه ليس زائفا. ولذلك، يعيد دوركايم، في إطار هذا النمط الفكري، تصويب صور المعرفة ذاتها التي يسميها في مواضع أخرى بـ"الزائفة"، و"الخاطئة"، و"المخادعة"، و"المضلة". ويعيد تعريف "البدائي"، "والسوقي"، و"الشعبي"، و"المشترك"، و"الساذج"، و"الجماهيري"، و"الحشدي"، أو "العام" من الآراء، والعواطف، والتصورات المسبقة: المتمثلة في "الأساطير، والمذاهب المتزمتة، والتقاليد، والتيارات . . . والقصص خيالية"، إلخ. فهي هنا غير خاطئة؛ غير أيديولوجية. إذ تعكس المعرفة الصادقة، والفعلية. لكنها فحسب معرفة "إلى حد ما ".[٢١]

يضطر دوركايم أن يؤكد، بوضوح وبحيادية كبيرة، على أن الفارق بين الأيديولوجيا الجمعية والحقيقة الجمعية هو فارق كيفي، لا كمي. فحكمة البدائيين، والسوقة والجماهير، ليست حمقاء كلية. فهي تحمل شيئا من حكمة الحداثة والعلم والدولة، وتشبهها، وترتبط وتتصل بها. ولذلك يقول دوركايم، بصدد الفكر البدائي، في كتابه "التصنيف البدائي": تبدو التصنيفات البدائية متصلة بالتصنيفات العلمية الأولى، وليست في قطيعة معها".[٢٢] فالتصنيف في الفكر البدائي علمي بالفعل، حيث يمثل "أول فلسفة حول الطبيعة ". يقول دوركايم مرة أخرى، بصدد ذهنية البدائيين، في كتاب الصور الأولى للحياة الدينية :

ليس من باب الحقيقة القول بانقطاع هذه الذهنية عنا. منطقنا نابع من المنطق البدائي. وإن كانت تفسيرات العلم الحديث على يقين بموضوعيتها؛ بسبب من منهجيتها الفائقة وارتكانها إلى ملاحظات محكمة، لكنها لا تختلف في طابعها عن التفسيرات التي تدعم الفكر البدائي. والتفسير اليوم، كما كان سلفا، هو ابراز لطريقة مساهمة شيء واحد في شيء واحد أو أكثر.[٢٣]

ما يقال عن علاقة الفكر البدائي والفكر الحديث[٢٤]، يمكن قوله بالمثل على علاقة الفكر غير العلمي المعاصر والعلم. فالفروق الحاصلة بين مفاهيم "تصاغ وتنقد علميا"، وأخرى جمعية فحسب هي " فروق في الدرجة فقط". فمن جهة يقدم التصور الجمعي غير العلمي ضمان الموضوعية بفضل طابعه الجمعي. والمفاهيم العلمية "منضبطة منهجيا"، لكن التصورات الجمعية منضبطة ومحققة من واقع التجربة. ولذلك "لا يمكن أن تكون غير ملائمة لموضوعاتها كلية". حتى وإن كانت غير علمية، فلها "قيمة موضوعية".

ومن جهة أخرى، ليس العلم ذاته محكما. إذ بينما تعتبر الرموز الجمعية للعامة "رموزا غير محكمة "، تعد الرموز العلمية نفسها "تقريبية" كذلك يستمد العلم سلطته من "الإيمان" و"الرأي" ومن مناسبته للواقع، بينما على النقيض تستمد المعرفة العامة سلطتها من قيمة موضوعها ومن الحس الشعبي.[٢٥] وهكذا تهبط المعرفة العلمية إلى مرتبة أدنى، في حين تسمو المعرفة غير العلمية ببنائها لجسور التشابه والاستمرارية، لاختلافها في ظل التشابه. ما هو مهم هنا، رغم ذلك، يتمثل في سمو المعرفة غير العلمية، وتخليصها من وضعية ارتكاب الخطأ والزيف، وعدم الصدق، والرقي بها إلى وضعية المعرفة الأقل صدقا. وهذا، أكرر، متكيء على الأقل جزئيا وعلى العلاقة مع العالم، فالمنطقة المشتركة مع العلم علاقة الملاحظة.

ويتشابه كل ماهو جمعي من معارف/ تمثيلات/ فكر في مسألة امتلاك قيمة موضوعية، فعلى سبيل المثال، يقول دوركايم، بصدد المعتقدات غير العلمية المتعلقة بالانتحار "للتصور قيمة موضوعية، رغم سذاجة الصيغة الشعبية له". ورغم ما يطرح من اعتراضات على التصورات العامة، ومن انتقادات لما يأتي به العامة من أسباب، بسبب من طبيعتها غير العلمية وطابعها غير الملائم، نجد "أن ما ترمز إليه حقيقي رغم ذلك"، وأن عدم اكتمال تصويرها لما يجرى "لا يقطع بغياب الحقيقة عنها".[٢٦]

إن الاعتقاد في وجود علاقة سلبية من العداء والاستبعاد المتبادل والتعارض المطلق بين الأيديولوجيا الزائفة والعلم الصادق، اعتقاد يقترحه دوركايم بقدر أقل من اقتراحه وجود علاقة إيجابية من التواصل، والتشابه والتعايش السلمي، بين الفكر

لعلمي والفكر اللاعلمي. فالمعرفة العلمية عنده فرع من الفكر الجمعي بعامة، مستمداً من الفرع المتخصص، والخبير، والنخبوي في الوعي الجمعي، وهي أسمى من المعرفة لعامة، لكنها لا تختلف عنها اختلافا جوهريا. فالمفاهيم الجمعية التي "جرى الإفاضة فيها ونقدها علميا" هي "على الدوام عند قلة قليلة" بيد أن هذه القلة السامية لا تعوق الغالبية الأدنى. وإذا كانت قلة معرفة الأقلية أفضل من كثرة معرفة الجماهير، فإن ذلك لا يعني الصراع فيما بينهما.

فالحق أن المعرفة العلمية في تعايش ضروري مع غيرها من صور المعرفة. "ففى كل لحظة تاريخية . . . يوجد مجال محدد للأفكار الواضحة، الآراء المتروية، باختصار يوجد مكان للعلم، لا يمكن تخطيه". وفي كل مجتمع "توازن" بين "الفهم" و"القدرات العلمية . . . العواطف، والمعتقدات، والعادات، التي نحيا بها" ومن ثم ليس العلم إلا الوعي الجمعي "مرفوعا إلى أعلى درجة من الوضوح "، فهو، بالتحديد، جزء من الوعي الجمعي فحسب. ولكى يتم رفع قدرة مجتمع ما على التكيف، فلابد لهذا الجزء من العقل الجمعي "المسترشد بالعلم " أن يحصل "على قدر أوفر في الحياة الجمعية". فلابد للعلم (مثل الدولة، المخ الاجتماعي أو "عضو الفكر الجمعي") أن يستمر في التوسع، مع زيادة تعقد المجتمع. لكن لا يستطيع البتة أن يستبدل معرفة الوعي الجمعي الموسومة بالعمومية، واليومية والعملية، وأسبقية التصور والطابع الأيديولوجى، وأن يزيحها جانبا. فحين يتسع مداه تلقائيا، يتسبب في الاضطراب، والتمزق، و"العواقب المزعجة".[٢٧]

وهكذا لا تتخلى المعرفة العلمية العليا عن المعرفة الأيديولوجية الدينا. كلاهما في حال التشابه والتطابق. فالعلم لا يدمر أو يقصي الأيديولوجيا، لكنه قادر على تغييرها. إذ الزائف لا يقدر على تحويل الصادق وتغييره. لكنه قادر على التحسن. ويمكنه أن يتنور وينصع ويتضح. وبذلك يمكن لما هو أقل تطابقا أن يكون أكثر تطابقا، وأن يغدو غير المكتمل مكتملا. فالمفاهيم العلمية تبني هذه المجموعة الفرعية، أو "القلة" من التصورات الجمعية التي جرى العمل عليها، وقد "فصلّت وانتقدت". فهي تختلف عن

الأفكار العامة، لكنها لا تختلف عنها من حيث الطبيعة. ويصل الاختلاف بينهما إلى مرحلة الإفاضة/التحول. حيث يقوم العلم بصقل الأفكار العامة التي هي مادة خام، ساذجة. ذلك أن الظواهر التي يتخذها العلم الحديث موضوعا له تتمثل في العقل مباشرة لا بوصفها مدركات حسية محددة فحسب، بل ومفاهيم بسيطة التكوين نوعا ما . . . فالفكر والتأمل سابق على العلم، الذي يستخدمها فحسب على نحو أكثر منهجية.[٢٨]

ذلك أن العلم، أو "المعرفة الفكرية"، وما هو سوقي، أو المعرفة العملية، يبدآن من نقطة واحدة. وهي المدركات الحسية أو المشاعر الموجودة في العالم الموضوعي. و"خارج هذه النقطة، أي حين تفصيل القول في هذه البيانات العامة، تبدأ الخلافات"[٢٩]. فالعلم أكثر موضوعية، وأكثر انتظاما ومنهجية؛ ويتحدث عن الموضوعات "بلغة مختلفة عن لغة رجل الشارع".[٣٠] ولا بد "لنسق الأفكار المقبولة" أن يعدل، لابد أن يفسح المجال أمام المفاهيم الجديدة للعلم. ولعل الأفكار مسبقة التصور مختلفة عن الأفكار العلمية، ورغم قابليتها للتكيف وملاءمتها. والاختلاف كامن في أن الأولى مكونة ببساطة من "مدرك حسي عادي"، والأخير عبارة عن "سبل متعرجة ومعقدة".

فالعلم يختلف ما هو غير علمي بمعنى تجاوزه له. والهوة بينهما نتبينها في الشقاق بين "أن تفتح عيونك وتلقي نظرة جيدة لكي تدرك مرة واحدة قوانين العالم الاجتماعي"، وبين علم الاجتماع. أن تفتح العيون وتلقي نظرة جيدة، أن تفهم شيئا دفعة واحدة، لن ينتج معرفة زائفة. بل ينشئ فحسب معرفة غير كافية. فليس بـ"الخيال الشعبي" زيف، لا شيء يدعو للشك فيه معرفيا، بقدر ما نجد "من فرط البساطة المعتادة فيه".[٣١] والواقع أن ما فيه من مفاهيم عامة، من "أسباب تدعم العامة" لهي "في حاجة إلى أن تحول إلى اصطلاح آخر يضفي عليها معناها الكامل".[٣٢] فما نفعله هو إلباس صيغة محددة لهذه الأفكار التي "ليس لها قيمة علمية".

ويعرف دوركايم العلم "بوصفه أفكار واضحة، وآراء متروية".[٣٣] وما يفرّق الآراء والأفكار العلمية عن غير العلمية هو الوضوح النسبي، والتروي، الذي يضفي على ذات

لرؤية الواحدة وعلى نفس الموضوع الواحد. والمعرفة يتم إنتاجها عبر عملية اكتشاف الواقع وكشف حجابه. والمعرفة غير العلمية تأتي أولا، وسابقة على العلم وتكشف الواقع بقدر أقل. ويصف دوركايم عملية بحث الواقع ("الدراسة") ذات التطور المتراكم؛ حتى يتسنى كشف الغطاء عن الواقع، تستخدم العلامات الخارجية التي تظهره بوضوح. ومن ثم، مع استمرار عملية البحث، تحل محل العلامات الخارجية الشفافة علامات أخرى غيرها. وحين يتخطى الباحث مستوى المظاهر الشفافة، يصبح قادراً على اكتشاف السمات الداخلية للأشياء، التي تسم جوهره الأصيل.[٣٤]

وهكذا حين تفهم ثنائية المظهر/ الجوهر على هذا النحو، فإنها ترتدي ثوبا جديداً. فلم تعد المسألة تمثيل الفارق بين الزيف/ الصدق، بل تمييز ما هو خارجي عما هو داخلي، الأكثر صدقا عن الأقل صدقا، حيث يوجد بين الطرفين "فروق في الدرجة لا غير"، لا فروق في طبيعتهما. كذلك فإن ما يفرق بين المعرفة الأولى والعلم، ويفصلهما، هو إجراء البحث. فالعلم بعيد عما هو غير علمي. فهو يحفر عميقا، ويرى أبعد، من اللا علم. هو "تحليل عميق" للواقع.

وبينما يصعب وصف المعرفة بالمظهر الخارجي الجلي بالزيف، لا نكران بأن الصدق العظيم، الصدق ذو الشأن، المثالي والخالد، أو جوهر الواقع، يكون دائما في منطقة أعمق وأبعد، عند طرف يتخلص، في الجانب الآخر من عملية "البحث"، من المشاعر الفيزيقية والحس العام. وطالما أن هذه المعرفة الأولية ذات الوضع الأدنى "متجذرة في الواقع" (ومثلها مثل العاطفة، مجرد تعبير مرتبك عن الحقيقة)، يمكن إعادة صياغتها، ومعالجتها، و"التعبير عنها بمصطلحات بيّنة".[٣٥] مثال ذلك: ما نجده في دراسة الأخلاق، فالمنهج الذي ينتج العلم من اللاعلم لا يتطلب سوى "تحويل الأفكار الأخلاقية الشعبية والملتبسة إلى أفكار واضحة ومحددة". فليست "الأفكار المشوشة لرجل عادي" أكثر قربا إلى الواقع من "الأحاسيس المرئية والمسموعة". وهي ليست أكثر زيفا منها. ولسنا في حاجة إلى إقصاء هذه "الانطباعات المشوشة" جانبا، لأنها بذاتها ليست إقصاء للحقيقة. بل ماتحتاج إليه هو تحويلها فحسب إلى أفكار أرقى، معرفة أسمى، أو "تعبيرات علمية".[٣٦]

صدق الأيديولوجيا الجمعية :

مراجعة الاشتراكية والدين

يوجد مثالان حول الفكر الجمعي الأدنى، يعالجهما دوركايم باستفاضة، وفيهما يتبين التوتر الحاصل بين توجه نحو الحديث عن الأفكار "الزائفة" وميله للكلام عن الأفكار "الأقل صدقاً". المثال الأول هو الاشتراكية. حيث لا يؤمن دوركايم بمبادئها (إلا إذا أعاد تعريفها دون تمييز).[٣٧] ويراها أيديولوجية مذهب اجتماعي زائف. لكن بمعنى آخر ليس مهيئا ليدعوها بالنظرية المعارضة، المعادية بشكل صارم، وبالنظرية الخاطئة في المطلق. فهو لم يصفها بنظام من الأفكار الخاطئة، التي تصف الواقع على نحو خاطئ ومخادع. على النقيض، يراها استجابة للمجتمع ذاته وأمراضه الفعلية.

إذن الاشتراكية لديه إدراك للواقع، أدنى، ونتاج التلقائية والتجربة، وهو إمبيريقى وساذج. لكنه لم يتخلَ عن الواقع المادي، الموضوعي. إذ يرتبط كل الارتباط بالحقيقة الاجتماعية. ولا يعتبر اختلافا ولا هذيانا. هو رؤية مخلصة لموضوع لا نكران له ومع ذلك فالاشتراكية ليست علما. وليست زيفا محضا.

..... مثل تأوهات المريض بالنسبة لمرض إصيب به، وبالنسبة لحاجات تقلقه .

فالاشتراكية ليست علما . . . بل صرخة الأسى، وأحيانا صرخة الغضب تفوه بها رجال يشعرون بحكمة بالغة بما نعانيه من قلق جمعي. وهي بالنسبة للحقائق التي أنتجتها، مثل تأوهات المريض بالنسبة لمرض أصيب به، وحاجات تقلقه.[٣٨]

ذلك أن الاشتراكية تشخيص لأمراضنا الاجتماعية وعلاج لها لكنها تشخيص ووصفة علاجية "لمريض بالحمى". إنها استجابة لمجتمع معتل، لكن جماهير المجتمع العليلة هي بذاتها التي "فكرت فيها بتلقائية". فالأفكار الاشتراكية عرض لظرف اجتماعي حقيقي.[٣٩]

إذن النظرية الاشتراكية نتاج "وقائع" فقد تسبب "الاضطراب الجمعي" حال ظهورها. وتعتبر إدراكا، إدراكا لهؤلاء "الذين يشعرون بحكمة بالغة" بالواقع الموضوعي موضع الإشكال. وليست أكثر زيفا، واعتباطية، أو تضليلا من أي تصور حول أي موضوع كان. مثلها مثل أي تصور، نتيجة للواقع ومقيدة به. فالاشتراكية شعور إمبيريقي وليست علما عقلانيا. مثلها مثل الشعور، في درجة أدنى من العقلانية والعلم. لكنها مثل الشعور، شكل من أشكال المعرفة.

وللدين، بالطبع، وضع محوري في أعمال دوركايم.[٤٠] فدراسته له دراسة حول أيديولوجيا اجتماعية أو جمعية. وبناء على اهتمامه الشامل بموضوع الدين، يتبين نكرانه لوجود الأيديولوجيا، وتنصله من مفهومها، حين يفهمها بوصفها تمثيلاً جمعيًّا خاطئًا، وفكرًا اجتماعيًّا زائفًا.

وبحق، ينبغي أن يعدّ الدين العدو اللدود للعلم الذي يناصره دوركايم. فهو كعالم، ينبغى أن يغلب الدين ويهدمه حسب المنطق، أن يقصيه ويثبت زيفه، أن يبعده ويستبدل الأفكار التي يناصرها. إذ بحسب ذلك ينبغي أن يموت الدين، حتى يعيش العلم. هذا هو كل ما فى الأمر. لأن دوركايم عالم اجتماع، يناضل من أجل أرواح البشر، من أجل وصف الواقع البشري، وتحدي سلوكيات الناس، باستخدام نسق أيديولوجي بديل ومفحم. هذا الموقف واحد من التناقضات الكبرى في عمل دوركايم، حيث يهدم الدين ويبعث فيه الروح، في التو واللحظة.

فهو على نقيض غيره من علماء الطبيعة وعلماء الاجتماع في عصره، لا يعطي ظهره للدين ولا ينصرف عنه، معتبرا إياه ببساطة غير صادق. إنه على الأحرى يستحوذ عليه بنقده، ينكره، ثم يستغله في خدمة أفكاره. فهو يشجبه شجبا علميا، ويقدم تفسيرا علميا له. ذلك أن علم دوركايم يطرح تبريراً للدين، وفي المقابل، يطرح الدين تبريراً لعلمه. وعلى نحو هدام، يدعي دوركايم أن الدين، عدو التوجهات العلمية الأخرى، ويراه ليس زائفا بالأساس بل هو صادق بصورة جوهرية. وصدقه غير مكتمل. فالدين يرى، كما هو بادٍ، من زجاج معتم. لكنه رغم ذلك يرى.

إن الدين رأي أو رؤية للواقع. فالحق أنه رأي في نفس الواقع الذي هو موضوع رؤية دوركايم. ولعل الطبيعة الخاصة لهذا الموضوع المشترك، وموضعه الخاص بوصفه موضوعًا للمعرفة، هو ما يشعل أوار ما يقيمه دوركايم من اتحاد غير مقدس بين الدين والعلم، علم الاجتماع واللاهوت. والدين هو بالفعل الحليف الوحيد الذي يمكن لدوركايم أن يدعي محالفته، حيث يواجه مهمة محببة إليه تتمثل في إعلان وجود وواقعية موضوع تبصراته العلمية. ولعل البرهان ثقيل، إن جاز القول، عليه. ففى محاولته إثبات صدق المعتقدات الدينية الشعبية للبدائيين، كان يرمي لإثبات صدق نظرياته العلمية. ويدعي مرارا أن مجموعة المؤمنين بالأديان شهود على إلهاماته العلمية. فثقل الجماهير، والتراث التاريخى، في صفه.

ويفترض دوركايم، في إطار دعواه بصدق الدين، حقه في تفسير هذا الصدق. فالدين صادق، ومعرفة حقيقية، بحسب ما يقول. لأنه معرفة عن الواقع الحقيقي. والأفكار الدينية صادقة؛ لأنها ترتبط بموضوع صادق حقيقي، تصوره، وتترجمه، وترمز إليه وتعبر عنه. وبالطبع، فإن الموضوع الفعلي، والحقيقي، والموجود، والجبار الذي ينشئه الدين، ويبشر به، ويتعبد إليه، هو ذاته الموضوع الذي يبشر به دوركايم، يقيمه، ويدرسه دراسة علمية: أي المجتمع. والدين كما يتفهم ذاته غير حقيقي بالكلية. فليس هناك إله، إن جاز الحديث بدقة. والدين عند دوركايم، من جهة أخرى، صادق بصورة كاملة، صادق صدقا ساذجا. وهناك إله؛ لأن الإله والمجتمع شيء واحد. ذلك أن دوركايم في محاولته إثبات حجة وجود الإله، يثبت وجود المجتمع. ولعل البرهان على الحجة الأولى هو تمويه أو ساتر على الحجة الثانية.

والدين، مثله مثل كل الأفكار، يصور الحقيقة؛ لأنه يمارس التمثيل. والتصورات الدينية ليست سوى تصورات جمعية، "تعبر عن الحقائق الجمعية".[٤١] فالدين "لا يعبر عن شيء غير موجود بالطبيعة".[٤٢] إذ يوجد واقع بعينه، ليس بطبيعته فيزيقيا ولا فرديا، وللدين في علاقته به "أهمية وقيمة موضوعية".[٤٣] فالدين ليس خرافة، لأن "القوى الدينية حقيقية".[٤٤]

يشبه الدين "موضوعا حيًا نعي حقيقته بوعي حقيقي" . . . "واقع فعلي وحي". إذ يوجد "شيء بذاته" يدفع الدين ويلهمه.(٤٥) ففي إطار علم دوركايم لم يعد الدين هذيانا غير مفهوم، فقد غدا له موطئ قدم في الواقع. والحق يمكن لنا القول بأن المؤمن لم ينخدع حين آمن بوجود قوة أخلاقية يركن إليها، ومنها يتلقى كل ما هو طيب في نفسه . . . وهو ليس المخدوع بالوهم، وما تمجيده هذا إلا أمر فعلي، ونتيجة فعلية لقوى خارج الفرد وأسمى منه.(٤٦)

تحتوي المعتقدات الدينية "على صدق لابد من سبر أغواره".(٤٧) وهذه مهمة الباحث العلمي بحسب اعتقاد دوركايم. وفي محاولته سبر واكتشاف حقيقة الدين، يجد الدين أكثر صدقا نوعا ما، أكثر علمية، من العلم الذي يعمل به معاصروه. فالوثني البدائي والمسيحي العادي يدرك حقيقة الواقع التي ينكرها الملحد العلمي في العصر الحديث. فالحماسية الدينية تنطوي على معرفة عميقة تجهلها الذهنية العلمية بطابعها الزائف جهلا عميقا. هذا لأن الدين يدرك الإله ويعرفه. ويدرك دوركايم ويعرف أن الإله هو المجتمع وأن المجتمع موجود. ذلك أن الدين يطأ "قدما في الواقع" وتمثل ذلك في أن القوة الأخلاقية التي يطوف حولها ليست خرافة، بل قائمة، إنها المجتمع.

بجملة مختصرة يسمعها العالم يمكن القول بأن دوركايم يقلب العلاقة التقليدية بين العالم والدين. فهو يشين الدين، كما هو، ويثبته بالحجة، كما يراه. ويشين العلم، كما هو، ثم يثبته بالبرهان بحسب رؤيته له. والدين يشبه علم الاجتماع عند دوركايم. فكلاهما صادق.

إنه نظام من الأفكار يمثل به الأفراد المجتمع الذي هم أعضاء فيه، ويصورون علاقاتهم الغامضة بل والحميمة به. هذه وظيفته الأساسية؛ ورغم استعارية ورمزية التمثيل، لا يكون زائفا. بل على النقيض، يترجم كل شيء ضروري بالعلاقات التي لابد من تفسيرها، فهو صدق داخلي يقول بأن شيئا أكبر منا يوجد خارجنا، ونتخالط به.(٤٨)

فالدين له "معنى ومعقولية" لأن "الإله هو تعبير مجازي عن المجتمع". فما يعترف به الدين ويحترمه بعمق من مبدأ مقدس هو ببساطة "المجتمع حال تجسيده وتشخيصه".[٤٩] وما يخشاه الدين ويعترف به من "قوى مقدسة" ليست سوى " القوى الجمعية".[٥٠]

إن القوة الأولى التي فكر فيها البشر على هذا النحو هي التي مارستها البشرية على أفرادها . . . والقوى البشرية التي لدى العقل البشرى فكرة عنها هي القوى التي أنشأتها المجتمعات حال تنظيمها لذاتها.

ويؤكد دوركايم أن "الفكر الديني مختلف كل الاختلاف عن نسق الأوهام". فالدين يشبه واقعا بعينه ويعبر عنه – المجتمع – و"قوى" بعينها – القوى الجمعية. هذه الحقائق أساس الدين، الذي يترجمها إلى لغة ورموز.[٥١] ولذلك، تعتبر انطباعات المؤمن "ليست من نبع الخيال". فهي مرتبطة بالمعرفة الجمعية ارتباط المشاعر بالمعرفة الفردية. لكنها معرفة رغم ذلك، معرفة لها ارتباط من نوع خاص بعلم المجتمع :

هذا الواقع، الذي تصوره الأساطير بصور عديدة متباينة، لكنه يمثل العلة الموضوعية العامة والخالدة لتلك المشاعر المتفردة التي تشكلت منها الخبرة الدينية، هو المجتمع.[٥٢]

يعتبر الدين هو السبيل الرئيسي الذي يصور به الأفراد ما يرونه ويشعرون به من حقائق، بصورة حادة ورغم ذلك غامضة: من مجتمع، وقوي اجتماعية، وعلاقات اجتماعية. إذ " قبل كل شيء، يعتبر الدين نسقا من الأفكار التي يصور به الأفراد لأنفسهم المجتمع الذي هم أفراده، ويصورون العلاقات الغامضة لكنها حميمية معه". ويطور الأفراد تفسيرات أسطورية للقوى الاجتماعية التي يشعرون بها. وأساسا، يبدو أن "الناس تعرف جيدا خضوعها لتأثير ما ,لكنها لا تعرف مصدره".[٥٣] فالدين هو أول صورة للوعي الذاتي الاجتماعي.

ليست الأديان، حتي أكثرها سذاجة، فانتازيات لا أساس لها بالواقع . . . إنها . . . تفسر رمزيا الحاجات الاجتماعية والمصالح الجمعية. وتصور علاقات عديدة يحرص عليها المجتمع مع أفراده الذين يشكلونه، مثلما تشكل الأشياء جزءا من مادته. وهذه العلاقات والمصالح حقيقية . . . فالأديان سبيل بدائي تصبح فيه المجتمعات واعية بذاتها وتاريخها. وموقعها الذي تحتله في النظام الاجتماعي نظير لما يشغله الشعور عند الفرد.[٥٤]

لو اعتبر الدين الصورة الأولي للوعي الذاتي الاجتماعي، أي الوعي من جهة الأفراد/المجتمع بأن المجتمع عينه موجود، فإن العلم عند دوركايم ليس قطيعة ثورية مع الدين، بل تطويراً ثوريا له. دليل ذلك قوله: "الآلهة ليست إلا قوى جمعية مشخصة ومجسدة في صورة مادية". فدوركايم نفسه مؤمن بالقوى الجمعية، وعابد لها حقا. ولا يراها فحسب ضرورية – حقيقية وقوية ومخيفة –بل ولها فائدة – خيرة، جميلة، إلهية.

ومن حين لآخر يضمِّن دوركايم إشارات إلى الممارسة الدينية العلمانية، في نظريته السوسيولوجية. ووفقا لها ,لا يجد فارقا بين الطقس الديني و"وحدة المواطنين الذين يحتفلون بإعلان نظام أخلاقي أو قانوني جديد، أو بحدث عظيم في الحياة الوطنية". والحق أن هذه الأنشطة العلمانية الوطنية هي "أعياد وطقوس المستقبل"، المستقبل المأمون، بعيداً عن "الوسطية الأخلاقية"، وهو ما يتولد عن أن الآلهة القديمة في حال الشيخوخة أو ماتت لتوها، ولم تولد أخرى غيرها.[٥٥] إن دوركايم يساعد في دفن الآلهة القديمة. لكنه يساعد مراراً في تسليم الآلهة الجديدة. ويريد أن يظهر الإله الحقيقي، الجديد، أي المجتمع. فهو مسيح "الإيمان الجديد"، "حين تزول هذه الآلهة الطيفية، ويبدو الواقع الذي تصوره من تلقاء ذاته، سوف تعطى الهدايا السنوية للمجتمع".[٥٦]

إن الدين منتشر ودائم، إلى جوار موضوعيته الأساسية. وهذه السمات عند دوركايم ذات دلالة على صدقه. فالمعتقدات الدينية لها قبول واسع وميسر؛ لأنها تصمد أمام اختبار التجربة والزمن.

من غير المقبول أن تكون أنساق الأفكار من قبيل الأديان، التي لها مكانها المهم في التاريخ، ويستمد الناس في كل الأزمنة منها طاقة العيش، عبارة عن نسيج من الأوهام . . . فكيف لفانتازيا ساذجة القدرة على تشكيل الوعي البشري بقوة كبيرة ولفترة طويلة؟.[٥٧]

فهو يذهب على نقيض علماء عصره إلى القول بأن تفسير الدين بوصفه أمراً خاطئًا، يجعله غير مفهوم؛ لأنه "من غير المفهوم أن البشرية ظلت مصرة على هذه الأخطاء لعصور، لأن التجربة سرعان ما تثبت بطلانها".[٥٨] فيستنتج دوركايم أن "الشعور المشترك بين المؤمنين في كل العصور ليس وهماً خالصاً".[٥٩] ذلك أن المعرفة الاجتماعية، حسب التعريف، صحيحة كيفما تبين.[٦٠]

ولابد أن يقوم دوركايم، رغم ذلك، بتقييم قناعاته، في ضوء ما قدمه من براهين على الصدق الجوهري للدين. فالدين عنده صادق لكنه أقل صدقا من العلم. وهو معرفة، معرفة بالمجتمع بالذات، لكنه معرفة أدنى من معرفة العلم، وبالذات علم الاجتماع. فالدين ليس خطأ، ضلالا، وهما، أو هذيانا، بحسب وصف دوركايم في غير موضع. لكنه لا يعتبر خالص الصدق وتامه، ولا شائبة فيه. فالدين يصور الواقع أو يتطابق معه لكنه يقوم بذلك بنهج غير ملائم. إذ يوجد هوة أو مسافة بين ما يطرح من تصورات دينية، وما يعنيه التطابق مع الواقع. هذا هو حيز الاختلاف بين الأيديولوجيا والعلم، الذي يفهمه دوركايم بوصفه حيزاً لعدم الاكتمال، التحويل، التغيير، التشويه، التمزيق، لكنه لا يفهمه بوصفه خليجًا غير قابل للعبور، يفصل جذريا بين الحقيقة والخيال.

إن العلة الحقيقة للفكر الديني، أي الواقع الاجتماعي، يغيرها الدين. فالطبيعة الحقيقية للمشاعر الدينية، التي بالفعل مشاعر اجتماعية، "تبدو غير مكتملة تماماً" عبر عدسات الدين.[٦١] كذلك فإن التغيرات الأسطورية للقوى الاجتماعية هي تغيرات "يطرحها الناس لتصوير تلك القوى بصور غريبة حقا عن طبيعتها، ولتغييرها فكريا".[٦٢] فالمجتمع عبارة عن واقع معقد، وغامض، مراوغ، بحسب ما يصوره الخيال

الشعبي بأسلوب بسيط بالضرورة، "ببساطته المفرطة حسب العادة".(٦٣) وهكذا سيكون واقع المجتمع الحي، الموضوعي، الحقيقي، مصوراً بالمجاز، "بالمجاز والاستعارات"، بتصورات استعارية، بوصفها وحدة مجردة، "قوة شخصية"، قوة مجردة، كإله.(٦٤) فالدين يخلق وهم "التجسيد". ويعرف المجتمع على النمو الصحيح بوصفه قوة عظمى فوق طبيعية وطبيعية. ولكن، نظراً لأن "العلم. . . لم يوجد بعد"، حين أدرك المجتمع الدين، وأدرك الدين المجتمع، ارتكب خطأً جزئيا، تمثل في تقديم صورة مرتبكة عن الواقع الاجتماعي الذي اكتشفه الدين؛ "فكان مجرد استعارة، لكنها أخذت حرفيا".(٦٥)

يمثل الدين "شعوراً أوحت به الجماعة إلى أفرادها"، ولكن بنهج مدبر وموضوعي.(٦٦) فالفكر الديني يشبه الحقائق الاجتماعية الفعلية. لكن هذه الحقائق "تعبر عن نفسها دينيا فقط حين يغيرها الدين. فهناك مسافة يعتد بها بين المجتمع كما هو في حالة موضوعية، والأشياء المقدسة التي تعبر عنه رمزيا".(٦٧) فالتفسيرات الأسطورية تترجم الواقع، رغم قيامها بـ"تغييره حال ذلك".(٦٨) فالتفسير الديني له أصل في الواقع، لكن "ذلك لا يعني أن أصل التفسير وهو الواقع يتوافق بموضوعية مع الأفكار التي يؤمن بها المؤمنون بالدين. "فليست هذه التصورات الدينية معبرة بدقه عنه".(٦٩) إذن يوجد واقع في الأساطير وعلوم اللاهوت، لكنه يصور "بصورة مكبرة، محوّلة، ومثالية".(٧٠) ويصل هذيان الدين إلى درجة أن يقوم العقل الجمعي "بالإضافة إلى البيانات المباشرة التي تطرحها الحواس" وبهذا المعنى، فإن "كل شعور جمعي هو تقريبا . . . من باب الهذيان".(٧١)

إن دوركايم يشعر بنفس الحيرة نحو المشاعر الدينية الجمعية، مثلما يشعر بها نحو الأحاسيس الإمبيريقية الفردية. فكلاهما أسرين لسجن معرفي واحد. كلاهما لا بالزائف كلية ولا بالصادق تماما.

لو أن عالما وضع قاعدة تقول بأن مشاعر الحرارة والضوء التي نشعر بها توافق سبباً موضوعياً ما، فلن يستنتج بأن هذا ما يظهر للحواس. وبالمثل، حتى لو أن الانطباعات، التي هى الشعور الصادق ليست خيالية، تظل لا محالة حدوس مميزة، فما

من سبب للاعتقاد في قدرتها على إخبارنا بشكل أفضل عن طبيعة الموضوع أكثر مما تخبرنا به الحواس العادية عن طبيعة أجسادنا وخواصها. وحتى يتسنى اكتشاف تكوين الموضوع، لا بد أن نضعه قيد الاختبار والتوسعة على غرار ما يحصل من استبدال التصور الحسي للعالم بتصور آخر هو التصور العلمي والمفاهيمي.[٧٢]

فمن جهة، تخضع الأديان لعنصر واحد، هو "التشويه"، طالما أن موضعها "في النظام الاجتماعي موضع الشعور في الفرد". فهي "تشوه كل شيء في عملياتها المجازية".

ومن جهة أخرى، تعبر المعتقدات الدينية عن حقائق اجتماعية. لكنها تستخدم الاستعارة في سبيل ذلك. فتحجب وتخفي ذات الحقائق التي تظهرها وتقدمها بشكل فج، "مجسدة ومشخصة في صورة مادية؛ "كآلهة طيفية ".[٧٣] إذن يستطيع دوركايم أن ينقد الدين، وأن يكشف عن مثالبه بوصفه نظامًا معرفيًا. غير أن نفس الحقيقة الرمزية الدينية يمكن رؤيتها على النقيض في ضوء جديد، من زاوية مختلفة، أكثر إيجابية. "وقد يشمل الرمز الديني الواقع الأخلاقي شمولا غير مكتمل؛ لكن ذلك لا يعني خلوه من الحقيقة ".[٧٤] ويعبر دوركايم عن هذا الالتباس غير المحلول الحاصل بين الدين والعلم، تماشيا مع حيرته الكبيرة بصدد القيمة الحقيقية للدين. ففي بعض المواضع، يشير إلى أن العلم في العالم الحديث -الصدق والحكمة الجمعية- ينبغي له أن يحل محل الدين - الزيف والغموض الجمعي - بوصفه نسقًا اعتقاديًا إرشاديًا، إجماعيًا للمجتمع. لكنه في مواضع أخرى، لها السيادة، يفترض الوحدة الضرورية، والتشابه، والتكامل، بين نموذج التفكير العلمي ونظيره الديني. فهو يرى الدين، في المقام الأول، نقطة بداية العلم، كجد أو مبشر به، بل ونموذج أصلي أول له. "فلو ولدت الفلسفة والعلوم من رحم الدين، فذلك لأن الدين بدأ محتلا موقعها".[٧٥] لا سيما وأن الفكر العلمي، إلى جوار القانون والأخلاق، "خرج من رحم الدين، واختلط به لزمن طويل، وظل مخترقا بروحه".[٧٦]

وعلى مستوى أعمق، ولدت "الفئات الأساسية . . . في الدين وعنه؛ فهي نتاج الفكر الديني ". والفئات لها أصل اجتماعي، لأنها فحسب لها أصل ديني.

الدين شأن اجتماعي بارز. وتصوراته جمعية تعبر عن حقائق جمعية . . . لذا لو أن الفئات لها أصل ديني . . . ينبغي اعتبارها أيضا من الشئون الاجتماعية ونتاج الفكر الجمعي.(٧٧)

وطالما أن الفئات لها أصل ديني، وأن العقل "ليس سوى كل الفئات الأساسية معا".(٧٨)، فإن دوركايم ينشئ نظرية دينية على غرار نظريته الاجتماعية حول العقل فكلاهما عنده واحد. وعلى مستوى أكثر تفصيلا، يبدو أن الدين يستغل الفئات في تصنيف وترتيب الكون. فالأديان عبارة عن "أنساق فكرية . . . تطرح علينا تصوراً مكتملا للعالم". لا سيما وأن كل عناصر العالم، داخل الفكر الديني، منظمة في "تصنيف نسقي يحوي الطبيعة في مجملها".(٧٩)

كذلك يعتبر الدين هو المصدر الأصلي لفكرة القوة. خاصة وأن فكرة القوى الفيزيقية "مستمدة احتمالا من فكرة القوى الدينية".(٨٠) كما أن المبدأ الطوطمي "له أهمية في تاريخ الفكر العلمي"، لأنه يمثل "الصورة الأولى لفكرة القوة".(٨١) معنى ذلك أن فكرة القوة لها أصل ديني. "إنها فكرة استعارتها الفلسفة أولا من الدين، ثم استعارتها العلوم".(٨٢) لا سيما وأن التفسير الاجتماعي لفكرة القوة هو ذاته، حقا، تفسير ديني. فالتصور الشامل لوجود "قوة ذات تأثير، منتجة، ولها فاعلية" هو تصور متكئ على "أسباب اجتماعية"؛ لأن أول فكرة عن القوة تمثلت في "المانا، واكان، أوريندا، أي في المبدأ الطوطمي".(٨٣)

فقد كان الدين هو من بدأ ممارسة التفكير في العلاقات الرشيدة التي تحصل بين الأشياء المختلفة إمبيريقيا.

إن المسألة المهمة هي عدم ترك العقل أسيرا للمظاهر المرئية، بل تعليمه أن يسيطر عليها وأن يربط ما يفرقه الحواس؛ لأنه منذ اللحظة التي يمتلك فيها الناس فكرة عن وجود علاقات داخلية بين الأشياء، تغدو الفلسفة والعلم ممكنين. فالدين فتح الباب أمامهما.(٨٤)

يتضمن الدين البدائي اعتقاداً في "التواصل"، في العلاقة الغامضة غير مرئية التي تصل أشياء مادية عديدة معا، فالدين يخلط ويجمع بوضوح وحدات غير مترابطة. ولعل ما فرضه على الأشياء من تداخل وخلط، قد لعب دوراً له فائدة كبرى منطقيا؛ حيث يجمع بين أمور يتركها الحس منفصلة عن بعضها . . . والأصل في ذلك الخلط هو التواصل . . . حيث فتح الباب أمام التفسيرات العلمية في المستقبل.(٨٥)

ففي تقاطع مفهوم القوة، ومفهوم التواصل، يولد مفهوم العلية. ذلك أن قانون العلية قانون ديني واجتماعي على نحوين: الأول، أن الفكر الديني الجمعي يحدد العلاقة العلية، والقوة، والمشاركة المتبادلة التي تربط الأشياء بالعلل. والثاني، أن الفاعل العلي الأول المدرك من قبل العقل الاجتماعي هو الجماعة ذاتها. فالدين هو إدراك منظم من قبل المجتمع للقوة العلية لجبروته العلي.

والدين مثل العلم يدرك الفئات والتصنيفات، الروابط والتعليلات. صحيح أن الدين على خطأ بسبب من" الالتباسات المفرطة والتعارضات الحادة". "فحين يصل، يخلط؛ وحين يميز، يقيم الثنائيات". لكن الدين حقا متضمن بوصفه نظامًا فكريًّا منطقيًّا له الأولوية وهو "يوظف آليات منطقية بالتباين، ولكن لا يتجاهل أيًا منها".(٨٦) ولأنه قالب من التفكير المنطقي العقلاني، غير الإمبيريقي، فهو يمثل نموذجا أوليا للتفكير العلمي. فهو مرتبط بالعلم نظراً لأسبقيته عليه، وإنتاجه له، بل ولأنه أيضا بمثابة أول علم. فمنشئ العلم هو أيضا العلم الأصلي. كذلك هو جد/ سلف لعلم الاجتماع، بصورة غير مباشرة، وعبر سبيل طويل ودوار. فهو يؤدي بشكل طبيعي ومنطقي لنشوء علم المجتمع، لأنه يرشد العلم بعامة، ولأنه أيضا أول وعي/ وعي ذاتي بوجود الوحدة الاجتماعية، بوجود المجتمع الذي هو الموضوع والذات. ويفترض دوركايم وحدة الدين والعلم بوصفها وحدة تاريخية، كتواصل بين الطرفين. بل ويفترض أيضا وحدتهما وحدة التزامن في ظل التعايش السلمي بين الطرفين داخل إطار زمني واحد. كما يدعي عدم التناقض الضروري بين العلم من طرف ، والأخلاقيات والدين من طرف آخر.(٨٧)

ويلاحظ بوجه خاص محدودية الحيز المتاح في الوعي الجمعي للفهم العلمي المحض. وثانيا هو يؤمن بأن العلم والدين قادران على نيل مجالات تأثير مستقلة، وعلى اقتسام منطقة العقل الاجتماعي، لأنهما يؤديان وظائف مختلفة ومميزة.

إن العلم قادر بالتأكيد على أداء مهمة صوغ التكامل، ومهمة توفير المعرفة، والوظيفة العملية، والنظرية. وعلى الطرف الآخر بإمكان الدين أن يفيد بقدرته النظرية – المعرفية، وكذلك بقدراته الرئيسية، التكاملية والعملية. لكن العلم بناء أعلى، متخصص لإنتاج المعرفة النظرية، والتأملية. أما الدين فهو متخصص ومتسامٍ في الشئون العملية والتكاملية، قضايا الفعل. ويتوقع دوركايم تقهقر الدين بالتدريج قبل العلم، حيث يصبح العلم "مؤهلا للقيام بالمهمة"، وبالذات "المهام الفكرية والمعرفية".[٨٨] ويتوقع أن يخلف الدين العلماني للدولة الدين في القيام بوظيفة صنع التكامل في المجتمع، حيث يتوقع أن يحل التعليم العلماني للدولة محل الدين في الشأن العلمي المتعلق بتوفير معايير السلوك. ورغم توزيع دوركايم للأدوار الرئيسية على العلم والدولة، يتنبأ باستمرارية أو بقاء الدين لفترة طويلة ،فهو حسب قوله: "يبدو مقدراً له أن يغير نفسه بدلا من التواري . . . ففي الدين شيء ما خالد".[٨٩] والعلم لا نظير له في إنتاج الوقائع، لكن وقائع العلم "ليست كافية" فبقدر ما يكون الدين المعاملة، وبقدر بقاء وسائله في تنشئة الناس، لا يمكن للعلم أن يحتل منزلته".[٩٠]

وهكذا يعاود دوركايم تعريف الصراع بين الدين والعلم بوصفه صراعًا بين "الإيمان" و"العلم". فقد تغير الصراع بين الطرفين تغيراً مؤثراً. كلاهما متعايشان معا؛ بحيث يتنافس الإيمان والعلم مع بعضهما للتأثير في الدين. وبينما لم يعد العلم في عراك مع الدين، يفترض وضع الناقد والمسيطر عليه، وبذلك يحتل الوضع الذي كان عليه الإيمان تقليديا.

ومن الآن فصاعداً، لن يعد الإيمان يمارس الهيمنة ذاتها، كما سلف على نظام الأفكار الذي لا نزال نطلق عليه الدين. إذ أخذت قوة منافسة له في الظهور أمامه، وهي

الناشئة من رحمه، بعد إخضاعه لها للنقد والهيمنة عليها . . . ولسوف تضحى هذه الهيمنة أوسع مدى وأكثر فعالية، ولن يحد تأثيرها المستقبلي حدود.(٩١)

وقد تكشف هذا الموقف، لأن العلم، في حال تمجيده بوصفه علماً اجتماعياً، تحول من عدو للدين إلى مدافع عنه. وفي البداية منح العلم الحديث حق الوجود للدين.

فإن ما يرفضه العلم ليس منح الدين حق الوجود، بل منحه حق اتخاذ رؤية قطعية لطبيعة الأشياء، وأن يدعي لذاته قدرة خاصة في معرفة الإنسان والعالم.(٩٢)

وبالتدريج احتل العلم محل الإيمان الذي يمثل جوهر الدين، لأن العلم أخذ يعمل بفاعلية على إثبات صدق الدين، بعيدا عن منحه السلبي لحق الوجود. وهكذا لم يعد الدين المرتكن للعلم هو الدين المعتمد على الإيمان. فكانت الصفقة الغريبة التي يعقدها علم دوركايم مع الدين تنص، من جهة، على قيام العلم، من الآن فصاعداً، بالبرهنة على صدق الإيمان الديني، وأن يكون الإيمان، من جهة أخرى، من الآن فصاعداً، "مبرهنا عليه بالضرورة".

لا بد أن تنشأ نظرية ما منه؛ مؤسسة دون شك على علوم مختلفة فهو ينهض أولا على العلوم الاجتماعية، لأن الإيمان الديني له أصل في المجتمع؛ ثم يعتمد على علم النفس، لأن المجتمع جماع صور الوعي البشري؛ وأخيراً يركن إلى علوم الطبيعة، لأن الإنسان والمجتمع جزء من الكون ويمكن فصلهما عنه بأدوات مصطنعة.(٩٣)

إذ يتعايش الدين والعلم في مملكة سلام. ويصبح الدين علمانيا، "عقلانيا ومعلمنا". ويتبرأ من "حق اتخاذ رؤية قطعية" لطبيعة الواقع. ويغدو خادما للعلم، "بوصفه دافعًا للفعل"، ونظرية "مقدَّرة لجعل الناس يحيون ويتصرفون". وهذه الوظيفة الأخيرة للدين، هي ذاتها الوظيفة المفترضة بإفراط للدولة التي في توسع متسارع. ربما يكون مستقبل الدين دون نهاية، لكن تطوره مقيد، بحيث يبقى في محله؛ إذ إن وضعه أخذ في التضعضع باستمرار مع ما يشنه العلم والحكومة من هجمات.

إن دوركايم يوازي بين العلم والدين على نحو بعيد الاحتمال، مرتكنا إلى نظريته في المعرفة السوسيولوجية. فالدين عنده ليس "أيديولوجيا" بل أساس العلم. ويتصور مسبقا علاقة بين العلم والدين غير محتملة. فهو يرى انقطاع التوتر الحاصل بينهما، ووجود دعم متبادل ما بينهما. لكن أكثر عباراته لفتاً للانتباه حول علاقة العلم بالدين هي التي تخلع الدين من نطاق الأيديولوجيا نفسه؛ وينزع فيها من الأيديولوجيا مصدر قوتها بوصفها زيفًا، مبطلا عدم صدقها. إذ يرى أن الأيديولوجيا ليس لها وجود، لو رأيناها نقيضا للعلم والحقيقة، ومختلفة عنها. حيث يدعي في تحليله النهائي، النمط السامي للأيديولوجيا؛ أي الدين، يشبه العلم بالأساس.

ويدعي دوركايم بإطلاق "وجود فروق في الدرجة بين العلم والدين".[٩٤] حيث يؤمن بعدم وجود فارق بين "منطق الفكر الديني ومنطق الفكر العلمي". فكلا من العلم والدين، في النهاية، "من عناصر واحدة".[٩٥] إذ تتكئ المعتقدات الدينية على خبرة خاصة "قيمتها التفسيرية، قطعا، ليست تابعا أدني للتجارب العلمية، رغم اختلافها عنها".[٩٦] إذ إن غرض الدين هو ترجمة الواقع إلى لغة واضحة، لغة جلية "لا تختلف في طابعها عن لغة العلم". فالعلم والدين متشابهان "في محاولتهما ربط الأشياء معا، وإنشاء روابط بينها، بغية تصنيفها وتنظيمها".[٩٧]

ما الفارق إذن بين العلم والدين؟ وكيف يختلفان؟ وكيف كان للعلم قيمة صدق أكبر من الدين؟ لعل الفارق الوحيد، على ما بينهما من تشابه في العناصر المكونة لهما،أن هذه العناصر "تطورت لدى كل طرف منهما على نحو مختلف وغير متساو".[٩٨] ففي حين "تكون فيه الأفكار الأساسية للمنطق العلمي لها أصل ديني"، يعطيها العلم "تفسيراً جديداً". ورغم ذلك، فإن "ضوابط المنهج" التي تميز العلم عن الدين "ليست كافية". كلاهما مختلفان على متصل المعرفة غير المحدود. ومنذ البدء "ما من دين زائف".[٩٩] وفي النهاية "إن قوام الفكر العلمي أكثر انضباطا من الفكر الديني".[١٠٠]

تعتبر نظرية دوركايم في التاريخ المادي، والتطور التاريخي لتقسيم العمل في المجتمع، هي مركز الجاذبية في مجموع أعماله. بيد أن نظريته حول التاريخ اللامادي ذات موضع مركزي عنده. فهو يعتقد عن يقين بأهمية طرح تشريح وصفي للأساس المادي للمجتمع، الجسد الجمعي أو الكائن الاجتماعي. لكن هذا شرط لازم عنده أكثر من كونه الشغل الشاغل، ونجد في كتابة "تقسيم العمل"، أكثر أعماله انتماء "للتوجه المادي، عبارة عن دراسة مورفولوجية، أي دراسة مستفيضة في نوعين محددين من البناء الاجتماعي يقعان على طرفي متصل التطور. لكنها كذلك وبالمثل دراسة في التحول الفكري والأخلاقي الذي خاضه المجتمع نتيجة لتقسيم العمل.

إن دوركايم معنيٌّ بالتحول من التضامن الآلي والوعي الجمعي إلى التضامن العضوي والوعي الفردي / المهني / الجمعي الهجين. وهو عن حق معنيٌّ بذلك أكثر من عنايته بعملية التخصص الحاصلة بالفعل على المستوى الاقتصادي، في الأساس المادي للتضامن والوعي. وبعد كتابة الأول "تقسيم العمل"، يتزايد اهتمامه بالحياة النفسية للمجتمع، بالحياة الفكرية والأخلاقية، التي لا تعتبر أقل واقعية من الحياة الفيزيقية للأفراد أو الجماعات، بل هي أكثر تعقيداً، إذ تمثل أعلى مرحلة طبيعية.[١٠١] وهو يقول بأن علم الاجتماع هو بالأساس علم دراسة الرأي العام، وإن عمله هو – أي دوركايم– دراسة الأخلاق. ووفق هذا، تعتبر نظريته في المعرفة ذات أهمية عظيمة. إذ نجد أن تاريخ الأفكار والمثل أهم عنده من تاريخ التنظيم الاجتماعي. ففى دراسته للمجتمع، وللفرد كذلك، منشغل بحياة العقل. ذلك أن سيكولوجية المجتمع، لا تكوينه الفسيولوجى، لها الأولوية. فتطور القمة فوق العضوية إلى جوار القاعدة الأساسية، مسألة مهمة. كذلك فإن الجانب المثالي، الأخلاقي للعقل الاجتماعي عند دوركايم له الأولوية على جانبه الفكري والذهني. لكن تاريخ الأخلاق عنده يقع على السطح الخارجي لأعماله، بينما تظل نظريته في المعرفة في الأعماق.

إن تاريخ المعرفة، مثل تاريخ أصلها الاجتماعي، متطور. فالمعرفة تتغير مع الزمن في تطور ونمو، مثل الكائن البيولوجي أو الاجتماعي. حيث تزداد المعرفة دائماً وتتحسن، بالتدريج، دون هوادة. وتاريخ المعرفة عملية تنوير. والتنوير مفهوم يستخدمه دوركايم في أمثلة محددة حول النصوع. لكنه مفهوم يلخص جيداً نظريته في تاريخ المعرفة. ويعنى عنده التعليم: توضيح وتبيان لموضوع ما، حل للغز، نمو لحقيقة ونشرها. إنه اكتمال بطيء لكنه مثابر لمعرفة غير مكتملة أساساً. والأهم من أي شيء آخر، مفهوم دوركايم للتاريخ: اكتمال المعرفة عبر الزمن. وبالفعل تحتوى هذه العملية الشاملة - عملية الاكتمال - على عدة عمليات أخرى. فالمعرفة عنده تنتقل شيئاً فشيئاً إلى مرحلة العلم بكل شيء؛ حيث تنتقل عناصرها الثلاثة إلى الاكتمال شيئاً فشيئاً. كما تترقى ذات المعرفة إلى الكمال. وينمو موضوع المعرفة في الاتجاه ذاته، بل وكذلك العلاقة الحاصلة بين الذات والموضوع.

إن ذات المعرفة، في الأصل ذات فرد بشري/حيواني. وقادرة على المعرفة في أكثر صورها وقوعا في المرتبة الدنيا: المعرفة بوصفها مدركًا حسيًّا أو إحساسًا، وكذلك المعرفة بالمظهر الجلي لموضوعات فيزيقية منفصلة بوضوح. ولعل دمج الحيوانات الفردية من البشر في كائن اجتماعي جمعي مسألة تميز نشوء البشر تلو البشر، إلى جوار القفزة الكمية في تاريخ المعرفة. ومع ظهور المجتمع البشري، ينشأ الوعي الجمعي، والمعرفة العقلانية وأدواتها اللغوية.

وتعتبر المعرفة العقلانية تصورية، فئوية، تصنيفية، تواصلية، وعملية. وهي المعرفة المثالية، التي تدرك القواعد الخالدة للعالم، الجوهر الخالد للأشياء، والعلاقات الخالدة التي توحدها.

طالما أن العالم الذي يعبر عن نظام كامل من المفاهيم هو الذي يهتم به المجتمع، فإن المجتمع قادر بمفرده على تهيئة أعم الأفكار التي ينبغي أن يصور بها العالم. هذا الموضوع يمكن أن تستوعبه ذاتٌ تحوي كل الذوات الفردية فيها. وطالما أن العالم لا مكان له إلا في الفكر الدائر حوله، وأن المجتمع هو الوحيد الذي يفكر فيه تفكيراً

مكتملاً، فإنه يتخذ مكانه في المجتمع؛ فيضحي جزءاً من الحياة الداخلية له، بينما يكون المجتمع هو الوحدة الشاملة، ولا شيء خارجه.[١٠٢]

إن المفاهيم الشاملة "تعبر عن طريقة تمثيل المجتمع للأشياء"، ولذلك "فالفكر التصوري متزامن مع البشرية ذاتها".[١٠٣] وقد تكون التصورات الجمعية "ساذجة في بدايتها" ؛ لكن معها تأتي جرثومة الذهنية الجديدة، التي لم يربِّ الفرد نفسه عليها بمجهوداته: فمعها انفتح سبيل أمام الفكر الثابت، المحايد، والمنظم الذي لا شيء إذن يقوم به سوى تطوير طبيعته.[١٠٤]

إن نظام المجتمع هو نظام حتمي، وكذلك حال التحول المعرفي الثوري الذي يتحقق بفضل تحول الوعي الفردي إلى وعي جمعي. فأن تولد ذات المعرفة الاجتماعية من الذوات الفردية، وتحل محلها مسألة حتمية. كذلك فإن التحول اللاحق للذات الاجتماعية تحول حتمي: النمو التطوري للجسد الاجتماعي، والنمو التطوري الملازم له، لعقله. ويمكن للمجتمع/الذات أن يكون شاملاً بقدر ما، كلياً بقدر ما، ولذلك تكون معرفته كاملة بقدر ما. والمجتمع الصغير أكثر خصوصية، أقل عمومية، أقل شمولية، مقارنة بالمجتمع الكبير، ولذلك تنتج معرفته بعض القيود على معرفة الفرد.

طالما أن كل فرد، في المجتمع الصغير، موجود بوضوح في نفس ظروف العيش، فإن البيئة الجمعية هي بالأساس عينية . . . وأوضاع الوعي الممثلة لها لديها ذات الطابع إذن . . . فهي مرتبطة بموضوعات محددة . . . والانطباعات الجمعية النابعة من وحدة الانطباعات الفردية جميعها هي انطباعات مقيدة شكلاً وموضوعاً . . . وكلما اقترب الضمير العام من أشياء خاصة، كلما كان حاملاً لأثرها بشكل كبير، وكلما كان أكثر وضوحاً أيضاً.[١٠٥]

وبالعكس مع توسع المجتمع ليشمل أشياء، بيئات وصور وعي، موسومة بالتنوع، أخذ يستوعب الموضوع المعمم، الموضوع الكلي، ومن ثم يستوعب كل ما هو مجرد، أساسي وعلائقي. ذلك أن الوعي الجمعي للمجتمع الصغير له "طابع محدد".

لكنه يغير من طبيعته كلما كبر حجم المجتمعات أكثر. ولأن هذه المجتمعات تنتشر على رقعة واسعة، فإن الضمير العام ذاته مجبر على السمو فوق كل الاختلافات المحلية . . . وبالتالى يمسي أكثر تجريداً . . . فالملاحظ أن الفروق الكثيرة ما بين بورتريهات فرد واحد تفيد في رسم بورتريه جامع، تخفت فيه نبرة الغموض.[١٠٦]

وهكذا يعادل دوركايم التوجه صوب صفات التجريد، التعميم، والوضوح، التي هي سمات مصاحبة للمقدار والحجم، مع توجه الحضارة جهته "أن تغدو أرشد وأكثر منطقية". وهو يقيم هذه المعادلة بناءً على حجته التالية :

ذلك أن ما هو عقلاني عام. أما ما يربك الفهم فهو الخاص والعيني. فالفكر الراسخ مرتبط بما هو عام . . . وحين تتطور الحضارة على أرض واسعة للممارسة، حين تطبق على أكثر الناس والأشياء، تظهر حتما الأفكار العامة وتصبح لها السيادة. مثال ذلك: أن فكرة الإنسان تحل . . . محل فكرة الروماني، لكونها أكثر عينية، وأكثر مقاومة للعلم.[١٠٧]

من الطبيعي، ودون مواربة، أن يصبح البناء الاجتماعي البدائي، البسيط، كما ينبغي، بناء اجتماعيا حديثا، معقدا وعضويا. ومن الطبيعي، دون مواربة، أن يصبح الوعي الجمعي الديني، كما ينبغى، وعيا جميعا دينيا. فالفكر العلمي نمط أكثر اكتمالا من الفكر الديني. لذلك من الطبيعي أن يعود الثاني القهقهرى بالتدريج قبل حلول الأول، لأنه يصبح الأقدر على القيام بالمهمة الموكولة إليه.[١٠٨]

ولأن المجتمع البدائي يمثل الذات الجمعية للفكر الديني، فإن المجتمع الحديث يعتبر، نوعا ما، الذات الجمعية للفكر العلمي. بلغة أخرى، يمكن القول بأن ذات العلم فرد رشيد، حديث، ومتخصص: أعني المشتغل بالعلم. والأدق أن نقول باعتبار ذات العلم وعيا جمعيا متخصصا داخل الوعي الجمعي العام.

إن العلماء والأفراد ذوات متميزة بمعارف منحازة، ولابد أن توحّد معارفهم وذواتهم بغية تشكيل ذات موضوعية ومعرفة حيادية.

لكل عالم، مع ذلك، فرديته الفكرية والأخلاقية الخاصة. وكل منهم يرى العالم – أو بالأحرى، يرى جزءا منه – من زاويتين، لكن جميع وجهات النظر المتعددة، يغيب عنها مطلب الشمول، فهي تصحح وتكمل بعضها بعضا بالتبادل.[١٠٩]

فذات العلم جمعية، تكاملية، وتراكمية. وبالمثل يعتبر علم الاجتماع خليطا من علوم جزئية، معينة ومحددة، يستوعب كل منها جانبا من الواقع الكلي. فعلم الاجتماع العام هو " توليفة" من علوم خاصة أو مخصوصة. ولعل الجمع بين أعمال محددة وتكمل بعضها بالتبادل، وسيلة لإعادة بناء "طبيعة الواقع الجمعي"، بكل تعقيده، وبكل جوانبه المتنوعة.[١١٠] فالعلم الطبيعي والعلم الاجتماعي مشروعان جمعيان، يجيئان على غرار الذات الجمعية المطلقة، أي المجتمع.

وتصبح المعرفة البدائية والبسيطة معرفة حديثة ومعقدة. كذلك فإن الحدس الاجتماعي الغامض، الذي أشبه كثيرا بالإحساس الفردي منه إلى الحكمة الجمعية، حدس يقترب من الحقيقة العقلانية المجردة، ويكون متنوراً. وهذه العملية، التي يقضي فيها العلم على الدين تدريجيا، تحصل في مجتمع واحد، مثل نمو وتطور، منطقة بعينها داخل العقل الاجتماعي المعقد، والخاص. بيد أن هناك قيداً على قدر الصدق الذي يمكن أن تراه ذات واحدة، بل وذات واحدة جمعية. بل وإن الذات الجمعية ذاتية، والذاتية في تعارض مع الصدق. فالصدق التام والكامل تناله ذات كاملة وتامة. وليست هذه الذات ذاتًا اجتماعية بعينها، بل ذاتًا إنسانية عامة.

وتتطلب العقلانية وجود ذات جمعية متعالية، فردية. بينما يتطلب الصدق ذاتًا جمعية عامة، مجتمعية. والمجتمع عام وإلهي بالنسبة إلى الأفراد. لكن الإنسانية، الذات المكتملة، أعلى من المجتمع، فهي أعم وأكثر تعاليا وألوهية من المجتمع. ويشعر دوركايم في لحظات التفاؤل، بأن مسيرة التقدم صوب التطور اللاحق، صوب التدويل المبدئي للمجتمعات وعلومها.

إن نسب الأصول الاجتماعية إلى الفكر المنطقي . . . معناه ربطها بسبب يتضمنها بشكل طبيعي. لكن هذا ليس معناه القول بأن الأفكار المفصلة على هذا النحو متلائمة مع موضوعها للوهلة الأولى. ولو أن المجتمع شيء عام بالنسبة للفرد، فإنه رغم ذلك له شخصيته الفردية ذاتها، التي تمتاز بطبع وسجية شخصية، فهي ذات لها خصوصيتها وبالتالى تضفي طابعها الخاص على ما تفكر فيه مهما كان. لذلك تحتوى التصورات الاجتماعية أيضا على عناصر ذاتية، لابد من التخلص منها بالتدريج، إذا كنا نريد مقاربة الواقع عن كثب . . . فالفكر المنطقي يفضل أن يتخلص من العناصر الذاتية والجمعية؛ لأن حياة اجتماعية من نوع جديد في مرحلة النمو . . . حياة دولية. ومع توسعها، يتسع الفضاء الجمعي، حيث يتوقف المجتمع عن الظهور، باعتباره الكل الوحيد، أن يصبح جزءاً من مجتمع أكبر منه بكثير . . . وبالتالي لن تعد الأشياء ضمن القوالب الاجتماعية التي صنفت بمقتضاها سلفا، فلابد أن يتم تنظيمها وفق مبادئ تخصها، ولذلك يميز التنظيم المنطقي نفسه عن التنظيم الاجتماعي ويصبح تنظيما آليا. وليس الفكر الإنساني، حقا وصدقا، حقيقة بدائية؛ بل نتاج التاريخ، لأنه المثال الذي نسعى إليه باستمرار، لكننا بكل الاحتمالات لن نظفر بالوصول إليه.(١١١)

يتغير موضوع المعرفة، مثل ذاتها، عبر الزمن. ويحصل التغير في صورة تغير تطوري. فالتغيرات تعكس عملية تطورية. بحيث يبدأ موضوع البحث من البسيط إلى المركب، متبعا، كيفما كان، متوالية تطورية. أو، بصورة أخرى، يبدأ البحث عن المعرفة من قاع هرم الطبيعة، ويتحرك صوب قمته. وهاتان الصورتان يتبادلان المواقع ؛لأن هرم الطبيعة المعتاد لدى دوركايم يشبه المتوالية التطورية، النسخة العمودية من النموذج الخطي غير الحية ومثل خط التطور المستقيم، يبدأ هرم الطبيعة من العناصر البسيطة، ويتحرك ناحية مجموعات من العناصر غير الحية، ثم يستقر به المطاف عند الظواهر الحية. فهو يمضي صاعداً، إزاء مجموعات معقدة للغاية من العناصر غير الحية، أو الحية حتى يصل إلى الفرد الواحد من جنس البشر. يبدأ من الأساس المادي، ويتقدم جهة النتاج النفسي المتعالي لمركب عناصر أعقد ونتاج الصدفة، أي يتجه صوب العقل البشرى. ويتم التسامح مع العلم، المنشأ بعد صراع في المجالات

الدنيا من الطبيعة – مجالات " الأشياء المادية " و" المادة " لكن العلم في عالم "الحياة النفسية " ، وفي "عالم الأرواح"، لا يزال ينظر إليه بوصفه مدنسًا. ورغم هذا "سوف يجعل العلم من نفسه سيداً حتى في هذه المنطقة المحدودة".(١١٢) ويصبح الفرد البشري نفسه عنصراً في مركب غير مسبوق ببنية كائن يحتل ذروة الخليقة: الكائن الاجتماعي.

ولا يزال يوجد تردد في رؤية المجتمع موضوعا للمعرفة. إذ "بقدر ما نقلق بشأن الوقائع الاجتماعية، لا تزال لدينا ذهنية البدائيين" لكن هذا فحسب لأن البشر يدركون "خضوع المجتمعات لقوانين الطبيعة وتشكيلها لملكتها" ولم "يدركوا بعد ضرورة العودة إلى المناهج العلمية للعلوم الطبيعية ليتبدد الظلام تدريجيا".(١١٣) والمجتمع نفسه ليس موضوعا معرفيا خاليا من التحيزات. والجانب الفيزيقي الأدنى منه أو البنية الأساسية عبارة عن توليفة من الأجساد الفردية. أما جانبة الذهني الأعلى فهو نتاج هذه التوليفة، باعتباره وعي كل وعي. علاوة على ذلك، فإن وقوع المجتمع في مستوى أدنى أو أعلى على سلم التدرج الطبيعي أو التطوري، مسألة تعتمد على بساطته أو تعقيده، وعلى طبيعة وعدد العناصر المكونة، ونهج اتحادها.

إن المجتمع الحديث أعقد موضوعًا يمكن تأمله. ودائما ما يكون هو الذات الأبرز. وبفضل علم الاجتماع، يضع دوركايم الذات الأسمى للتفكر في الموضوع الأسمى، في حركة من الوعي الذاتي البازغ. ولسوف تكون المعرفة مكتملة حين يقوم المجتمع، وهو قمة الطبيعة، بتعرف ذاته على النحو الأكمل.(١١٤) وحين لا يكون المجتمع هو ذروة الطبيعة، بل الإنسانية، ولا تكون الذات المطلقة هي الكائن الاجتماعي بل الذات البشرية، فإن ذلك إيذان بخسوف نجم علم الاجتماع. والواقع أن المعرفة المكتملة هي المعرفة الذاتية للبشر على يد البشر، والوعي الذاتي للإنسانية، الوحدة/إعادة الوحدة السامية للذات الكلية والموضوع الكلي، هي شيء واحد.

كل دولة تمثل، أو على الأقل قد تمثل وجهة نظر بعينها للبشرية؛ وهذه الرؤى العديدة لفهم نفس الموضوع، بعيداً عن تخاصمها، تستدعي بعضها بعضا بسبب من اختلافها. ولأنها رؤى مختلفة حول نفس الواقع – الواقع الذي يمكن التعبير عن تعقده

غير المحدود عبر اقترابات متكررة أو دائمة لا حد لها . . . فإن هذا النموذج فوق المجتمعي ثري للغاية في عناصره المتعددة حال التعبير عنه وإدراكه في كليته بأي صورة كانت.[١١٥]

لعل اكتمال العلاقة بين ذات المعرفة وموضوعها، هو البعد الأخير لاكتمال المعرفة. وهذا يتحقق عبر دربين، آليتين منفصلتين. فالمجتمع يعرف نفسه والعالم ذاته جيداً عبر وسيلتين: بالعلم وبالدولة. والعلم متحقق في اكتمال العقلانية. وهو يمثل بناء الموضوعية والتسلح بالمنهج المنظم حال البحث عن الحقيقة. وبالطبع، مقدر له أن يولد، وينمو، وينضج. ويتسع نطاقه بالتدريج، مع تعقد أدواته. وليس له حرفيا أي تحيزات، سواء بموضوع بحثه، ولا بالأدوات التي يستخدمها في عملية البحث عن المعرفة. وبالتالي، فإن ما ينتجه العلم من حقائق، أو يكتشفه، غير محدودة. وهو قادر على الكمال غير المحدود.

وعلى غير المتوقع يرى دوركايم في الدولة، رغم ذلك، وليس العلم، العضو المتخصص في الفكر الجمعي، مثل مخ المجتمع. فهي مركز الوعي الجمعي المطبوع بسمات الوضوح والتركيز والإبانة والتبيين والتفكر. وعلاقتها بالعقل الاجتماعي على غرار علاقة الوعي ذاته بالعقل الفردي. وشكل معرفتها ومحتواها تعلو مقاما عن الرأي العام للجماهير، مثلما تسمو المعرفة الواعية على لغط اللاوعي. والدولة مثلها مثل العلم، فهي في حال التسامي، تحل محل الدين بوصفه دافعاً جمعياً للفكر، وتحل محل الإله بوصفه مركزاً للمجتمع وموضوع العبودية الجمعية. كما لديها، مثل العلم، قدرة إثبات الحقيقة. وتصقل إجراءاتها بالتدريج، مع توسع إمبراطوريتها على مدى الحياة الاجتماعية تدريجيا. ويصف دوركايم الدولة عضو الفكر الاجتماعي، على النحو التالي: "هذا حقا عضو التفكير، رغم أنه في المرحلة الأولية، له مستقبل في النمو التطوري".[١١٦]

ولو أدرك العلم معرفة كاملة بنهج تأملي، ولو أمكن له السعي الخالص نحو الحقيقة، بمقدور الدولة إنتاج معرفة كاملة صوب الغايات العلمية. وعن حق، يعتبر

الوعي الجمعي مزدوجا، مع مراعاة ضروريات الحياة الاجتماعية. والحقيقة المطلقة هي الغاية المثالية لاكتمال المعرفة، والعلم مكرس لهذه الغاية. ولكن في لحظة التدخل، لحظة عملية التنوير، على الذات الاجتماعية، التي تؤدي دور الفاعل والعارف، أن تتصرف.

والعلم مفكك وغير مكتمل، لأنه يتقدم ولكن ببطء لا ينتهي؛ لكن الحياة لا تنتظر. ولذلك فإن النظريات المكرسة لعيش الناس وعملهم مضطرة لأن تتجاوز العلم وتكمله قبل الآوان.(١١٧)

إن الدولة الحديثة مكرسة لتحقيق الفعل التنويري للذات الاجتماعية الجمعية. ولكن في حين تتخصص فيه الدولة في النظرية العلمية، فإن النظرية العلمية يمكن استخدامها لأغراض عملية.

لكن إذا كنا نتاج الأشياء، بمقدورنا، بفضل العلم، أن نستخدم فهمنا في السيطرة على الأشياء التي لها تأثير علينا، وعلى التأثير الحاصل لنا ذاته. ووفق هذا، نصبح السادة مرة أخرى. فالفكر محرر الإرادة.(١١٨)

فوسائل التنوير هي العلم والدولة، وغايته هي المعرفة الكلية، والسيطرة الكلية. ولعل هذا ينطبق على العالم الأخلاقي أكثر من انطباقه على العالم الفيزيقي.

الهوامش

(١) من كتاب البراجماتية وعلم الاجتماع (بالفرنسية)، والشاهد لدى بيلا (١٩٥٩).

(٢) وترتبط بفكرة المعرفة بوصفها رؤية فكرة المعرفة بوصفها قراءة. ولذلك ليس مدهشا أن دوركايم يذهب إلى الصياغة النظرية التالية: "إن المستقبل مكتوب لتوه له من يعرف كيف يقرأه". وهو شاهد وارد في الحولية السوسيولوجية، ويرد لدى جيدنز (١٩٧١ ط١). أما من يدركون وينتقدون ميل دوركايم إلى الإمبيريقية، ومعرفة المدرك الحسي أو الشعور عنده، فهم: بينتون (١٩٧٧)؛ كيت ويوري (١٩٧٥) (في الوضعية)؛ وبيرس (١٩٨٨). ويراجع هيرست بالذات (١٩٧٥) (في نقده للواقعية). ويدرك جان (١٩٨٨) هذا التوجه، لكنه يدعمه. ويعتقد ميونيتش (١٩٨٨) بأن نظرية المعرفة عند دوركايم تؤكد على الاجماع عوض عن الإمبيريقية الجمعية.

(٣) قواعد، ص ٢٣.

(٤) الانتحار، ص ٢٧٩.

(٥) تقسيم، ص ٨٨.

(٦) الانتحار ، ص ٢٢٦-٧.

(٧) صور،، ص ٤٨٢.

(٨) المرجع السابق.

(٩) المرجع السابق، ص ٤٨٧.

(١٠) قواعد، الصفحة التاسعة والأربعون.

(١١) المرجع السابق، ص ١.

(١٢) صور، ص ٤٩٠.

(١٣) المرجع السابق.

(١٤) المرجع السابق، ص ٤٩٣.

(١٥) المرجع السابق، ص ٤٨٣، والتشديد من تصرفي.

(١٦) المرجع السابق، ص٤٩٢.

(١٧) المرجع السابق، ص ٤٨٦.

(١٨) تقسيم، ص ٣٠٧.

(١٩) المرجع السابق، ص ٣٧٩، والتشديد من تصرفي.

(٢٠) مقالات، ص ١٤١.

(٢١) قواعد، الصفحة الرابعة والأربعون.

(٢٢) التصنيف، ص ٨١، والتشديد من تصرفي.

(٢٣) صور، ص ٢٧٠، والتشديد من تصرفي.

(٢٤) ويولي لوكز (١٩٨٥) اهتماما خاصا لرفض دوركايم وجود شقاق بين الفكر البدائي والحديث. ويجد فينتون (١٩٨٤) وجان (١٩٨٨) أن دوركايم في أواخره (في كتاب التصنيف البدائي وكتاب صور مقابل كتاب تقسيم العمل) يضاهي بين الفكر البدائي والديني من جهة والفكر الحديث والعلمي باعتبارهما اجتماعيين وتصوريين (بوصفهما فكرًا مناقضًا للفكر الفردي والحسي). بينما يجد هامنيت (١٩٨٤)

وورسلي (١٩٥٦) أن دوركايم في أواخره يضاهي بين الفكر البدائي والديني من جهة والفكر الحديث والعلمي باعتبارهما اجتماعيين ونسبيين (بوصفهما فكرًا نقيضًا للفكر القطعي والموضوعي).

(٢٥) صور، ص ٤٨٦، والتشديد من تصرفي.

(٢٦)الانتحار، ص ٣٣٥-٦.

(٢٧) تقسيم، ص ٢٨٠؛ ٥٢.

(٢٨) قواعد، ص ١٤، والتشديد من تصرفي.

(٢٩) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٣٠) المرجع السابق، ص٧٢ ، هامش.

(٣١) الانتحار، ص ٣١٠-١٨.

(٣٢) المرجع السابق، ص ٣٣٦، والتشديد من تصرفي.

(٣٣) تقسيم، ص ٢٨٠، والتشديد من تصرفي.

(٣٤) مقالات، ص ٨٨.

(٣٥) المرجع السابق، ص١٣٧.

(٣٦) التربية، ص ٩٥-٦، والتشديد من تصرفي.

(٣٧) حول الرؤى المتضاربة في علاقة دوركايم بالاشتراكية، يراجع بيرنز (١٩٢٠)؛ بينويت - سوليمان (١٩٤٨)؛ بينتون (١٩٧٧)؛ كوزر(١٩٦٧)؛ فينتون (١٩٨٠، ١٩٨٤)؛ جان (١٩٨٤، ١٩٨٨)؛ جيدنز (١٩٧١ ط١)؛ هيرست (١٩٧٣، ١٩٧٥)؛ لوكز (١٩٨٥)؛ ميزروفيتش (١٩٨٨)؛ ميتشل (١٩٣١)؛ نيزان (١٩٧١)؛ بارسونز (١٩٤٩)؛ بيرس (١٩٨٩)؛ رانولف (١٩٣٩)؛ ريشتر (١٩٦٠)؛ ثيربورن (١٩٧٦)؛ زيتلن (١٩٨١).

(٣٨) الاشتراكية، ص ٧.

(٣٩) المرجع السابق، ص ٩-١٠.

(٤٠) حول نظرية دوركايم في الدين، يراجع بيكرينج بالذات (١٩٨٤)، بوجي (١٩٧١) ولوكز (١٩٨٥).

(٤١) صور، ص ٢٠-٢.

(٤٢) المرجع السابق، ص ٨٧.

(٤٣) المرجع السابق، ص١٠٧.

(٤٤) المرجع السابق، ص ٢٣٤.

(٤٥) المرجع السابق، ص ٢٥١؛ ٢٥٨.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢٥٧، والتشديد من تصرفي.

(٤٧) المرجع السابق، ص ٤٨٦.

(٤٨) المرجع السابق، ص ٢٥٧، والتشديد من تصرفي.

(٤٩) المرجع السابق، ص ٣٨٨.

(٥٠) المرجع السابق، ص ٤٠٨-٩.

(٥١) المرجع السابق، ص٤٢٧؛ والتشديد من تصرفي، ص ٤٤٥؛ ٤٥٩؛ ٤٦٥؛ ٤٧٧.

(٥٢) المرجع السابق، ص ٤٦٥، والتشديد من تصرفي.

(٥٣) المرجع السابق، ص ٢٣٩.

(٥٤) الأخلاق، ص ١٦٠؛ والتشديد من تصرفي.

(٥٥) صور، ٤٧٥.

(٥٦) الأخلاق، ص ١٦٢.

(٥٧) صور، ص ٩٨؛ صور، ص ٨٧، والتشديد من تصرفي.

(٥٨) صور، ٢٥٧، والتشديد من تصرفي.

(٥٩) المرجع السابق، ص ٤٦٤، والتشديد من تصرفي.

(٦٠) يدرك ميزروفيتش (١٩٨٨) ويدعم مضاهاة دوركايم بين المعرفة الجمعية والمعرفة الموضوعية، المعرفة الاجتماعية والصدق بوصفهما موضوعاً للبحث: فالمعرفة الجمعية عقلانية، ومقيدة بمعايير الصدق، إلخ. وينتقد هامنيت (١٩٨٤) توصيف دوركايم للمعرفة والصدق الجمعي بالـ" الشعوذة". ويقبل مونيتش بمعادلة المعرفة/ الصدق الجمعي بوصفهاعلاقة من التحقق بالإجماع.

(٦١) صور، ص ٢٠.

(٦٢) المرجع السابق، ص ٢٤٠.

(٦٣) المرجع السابق، ص ٢٤٠، ٢٥١؛ الانتحار، ص ٣١٨.

(٦٤) صور، ص ٢٥١-٨؛ الانتحار، ص ٣٣٥.

(٦٥) صور، ٩٥.

(٦٦) المرجع السابق، ص ٢٦١.

(٦٧) المرجع السابق، ص٤٢٦.

(٦٨) المرجع السابق، ص٤٤٥.

(٦٩) المرجع السابق، ص٤٦٥.

(٧٠) المرجع السابق، ص٤٦٨.

(٧١) المرجع السابق، ص٢٥٩.

(٧٢) المرجع السابق، ص٤٦٥.

(٧٣) الأخلاق، ص ١٦٠-١.

(٧٤) مقالات، ص ١٤١.

(٧٥) صور، ص ٢١.

(٧٦) المرجع السابق، ص ٨٧.

(٧٧) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٧٨) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٧٩) المرجع السابق، ص ١٦٦.

(٨٠) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٨١) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

(٨٢) المرجع السابق، ص ٢٣٤.

(٨٣) المرجع السابق، ص ٤٠٤؛ ٤٠٦.

(٨٤) المرجع السابق، ص ٢٧٠.

(٨٥) المرجع السابق، ص ٣٦٥.

(٨٦) المرجع السابق، ص ٢٧١.

(٨٧) المرجع السابق، ص ٤٩٤.

(٨٨) المرجع السابق، ص ٤٧٧.

(٨٩) المرجع السابق، ص ٤٧٨.

(٩٠) المرجع السابق.

(٩١)) المرجع السابق، ص ٤٧٩.

(٩٢)) المرجع السابق، ص ٤٧٨.

(٩٣)) المرجع السابق، ص ٤٧٨-٩.

(٩٤)) المرجع السابق، ص ٢٥، هامش، والتشديد من تصرفي.

(٩٥)) المرجع السابق، ص ٢٧١، والتشديد من تصرفي.

(٩٦)) المرجع السابق، ص ٤٦٥، والتشديد من تصرفي.

(٩٧)) المرجع السابق، ص٤٧٧، والتشديد من تصرفي.

(٩٨)) المرجع السابق، ص ٢٧١.

(٩٩)) المرجع السابق، ص ١٥.

(١٠٠)) المرجع السابق، ص ٤٧٧، والتشديد من تصرفي.

(١٠١) هذا المسار التعليلي يعارض مباشرة طرح بارسونز (١٩٤٩) وآخرين يرون فارقا بين دوركايم في أوائله (تقسيم العمل) ودوركايم الأخير (الصور الأولى)، سواء كان فارقا بين الوضعية والطوعية أو بين المادية والمثالية. ويغير دوركايم اهتمامه ومحور تركيزه من الجسد الاجتماعي، والمجال المادي، الاقتصادي، والفردي، والإشكالي للحياة الاجتماعية؛ إلى العقل الجمعي، والمجال المثالي/ الفكري، الديني/ الأخلاقي، الجمعي والعلاجي في الحياة الاجتماعية. ولم يقم الرجل بتغيير نظامها الفكري. وفي نهاية حياته راجع النمط الجمعي للمجتمع ووحدة الوعي الجمعي الذي رغب في توليفه جدليا مع المجتمع الحديث المتخصص بطابعه الفردي في اتجاه الإصلاح والتدقيق. وفي كتابه صور، يعالج فحسب أمورًا مقاربة لهواه ، وقد أخذ في الإعداد لبداية حلم حياته ومشروعه موضع الاعتبار، والدراسة المنظمة للأخلاق بالبحث

التاريخي للدين للكشف عن "جوهره" ووظيفته العامة. والكتاب حتمي بعمق ، بينما نجد كتاب تقسيم العمل مراعيا للفردية. كما أن كتاب صور هو كتاب مادي، على المستويين الوجودي والمعرفي؛ بيد أن دوركايم يجمع دائما بين المادية والمثالية، بسبب من مفهومه عن كل ما هو جمعي من جسد وعقل وذات. لمزيد من الإشارات حول التجانس الزمني لفكره ، الموجه صوب الأخلاق، يراجع جيدنز (١٩٧١ ط١)؛ لاكابرا(١٩٨٥)؛ لوكز (١٩٨٥)؛ تيريكيان(١٩٧٨)؛ وولورك (١٩٧٢). إذ يقوم لاكابرا مثلا بتسمية كتابه صور بـ" البحث الشامل" لأعماله.

(١٠٢) صور، ص٤٩٠.

(١٠٣) المرجع السابق، ص ٤٨٧.

(١٠٤) المرجع السابق، ص ٤٩٣.

(١٠٥) تقسيم، ٢٨٧–٩١.

(١٠٦) المرجع السابق.

(١٠٧) المرجع السابق.

(١٠٨) صور، ٤٧٧.

(١٠٩) التربية، ص ٧٨، والتشديد من تصرفي.

(١١٠) مقدمات، ص ٣٤١–٧، والتشديد من تصرفي.

(١١١) صور، ص ٤٩٣، والتشديد من تصرفي.

(١١٢) المرجع السابق، ص ٤٧٧–٨.

(١١٣) المرجع السابق، ص ٤١–٢، والتشديد من تصرفي.

(١١٤) حول رؤية دوركايم للمجتمع بوصفها ذاتًا وموضوعًا للحقيقة، وحدة شاملة، يراجع: ميزروفيتش (١٩٨٨). ويدرك هيرست (١٩٧٥) أن دوركايم يرى

الموضوع المطلق للحقيقة هو المجتمع وأن الآلية المطلقة للحقيقة هي فهم الذات للواقع. بيد أنه يفهم أن ذات العلم عند دوركايم هي ذات الفرد.

(١١٥) التربية، ص ٧٩ وحول إذا ما كان تركيز دوركايم حول الإنسانية (عالمي التوجه) أم حول المجتمع (قومي)، يراجع مثلا فينتون (١٩٨٠، ١٩٨٤)؛ لوكز (١٩٨٥)؛ وميتشل (١٩٣١).

(١١٦) الأخلاق، ص ٧٩-٨٠.

(١١٧) صور، ٤٧٩.

(١١٨) التربية ص ١١٩.

ثبت بأهم المصطلحات والمؤلفين

Anomie	اللامعيارية
Antony giddens	أنطوني جيدنز
Biological determinism	الحتمية البيولوجية
Biological reductionism	الاختزالية البيولوجية
Class	الطبقة
Collective consiousness	الوعي الجمعي
Collective ideology	الأيديولوجيا الجمعية
Collective knowledge	المعرفة الجمعية
Collective representation	التصورات الجمعية
Collective thought	الفكر الجمعي
Concept	المفهوم
Conceptual thought	الفكر التصوري
Critical structuralism	البنيوية النقدية
Deconstruction	التفكيكية
Dualism	الثنائية
Egoism	الأنانية
Empiricism	الإمبيريقية
Enlightened acceptance	الرضا المتنور
Epistomology	نظرية المعرفة

Feminism	النسوية
Heredity	الوراثة
Humanism	المذهب الإنسانية
Idialism	المثالية
Incarnation	التجسيد
Individual consiousness	الوعي الفردي
Individual ideology	الأيديولوجيا الفردية
Individualism	الفردية
Individualization	التفريد
Internalization	التطبيع
Jacque derrida	جاك ديريدا
Jurgen habermas	يورجن هابرماس
Karl marx	كارل ماركس
Material rationalism	العقلانية المادية
Materialism	المادية
Max weber	ماكس فيبر
Modernity	الحداثة
Neo liberalism	الليبرالية الجديدة
Nominalism	المذهب الاسمي

Objectivity	الموضوعية
Occupational organization	التنظيم المهني
Ontology	نظرية الوجود
Organism	الكائن العضوي
Positivism	الوضعية
Post- structuralism	ما بعد البنيوية
Primitive thought	الفكر البدائي
Racism	العنصرية
Rationalism	العقلانية
Reification	التشيؤ
Relative Indeterminacy	عدم التحديد النسبي
Representationalism	التمثيلية
Scientific thought	الفكر العلمي
Sexuality	النشاط الجنسي
Social body	الجسد الاجتماعي
Social determination	التحديد الاجتماعي
Social determinism	الحتمية الاجتماعية
Social mind	العقل الاجتماعي
Social Organism	الكائن الاجتماعي

Social structure	البناء الاجتماعي
Socialization	التنشئة
Sphere	المجال
Structural functionalism	البنائية الوظيفية
Structuralism	البنيوية
Subjectivity	الذاتية
Talcott parsons	تالكوت بارسونز
Totality	الوحدة الشاملة
Voluntarism	المذهب الطوعي

قائمة المراجع

Agger, Ben, *Cultural Studies as Critical Theory*, New York: Falmer, 1992.

——, *The Discourse of Domination: From the Frankfurt School to Postmodernism*, Evanston: Northwestern University Press, 1991.

——, *Fast Capitalism: A Critical Theory of Significance*, Urbana: University of Illinois Press, 1989.

——, *Socio(onto)logy*, Chicago: University of Illinois Press, 1989.

Alexander, Jeffrey C., 'Rethinking Durkheim's Intellectual Development I', *International Sociology* 1:1 (March, 1986), 91–107.

Alpert, Harry, 'Emile Durkheim: Enemy of Fixed Psychological Elements', *American Journal of Sociology* 63:6 (May, 1958), 662–4.

——, *Emile Durkheim and His Sociology*, New York: Columbia University Press, 1939.

Althusser, Louis, *Essays in Self-Criticism*, London: New Left Books, 1976.

——, *For Marx*, London: Verso, 1979.

——, *Lenin and Philosophy*, New York: Monthly Review Press, 1971.

——, *Montesquieu, Rousseau, Marx*, London: Verso, 1982.

——, and Etienne Balibar, *Reading Capital*, London: Verso, 1979.

Barnes, Harry, 'Durkheim's Contribution to the Reconstruction of Political Theory', *Political Science Quarterly* 35:2 (1920), 236–54.

Bellah, Robert N., 'Durkheim and History', *American Sociological Review* 24 (August, 1959), 447–60.

——, ed., *Emile Durkheim on Morality and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Benoit-Smullyan, Emile, 'The Sociologism of Emile Durkheim and His School', in Barnes, Harry, *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago: University of Chicago Press, 1948, 499–537.

Benton, Ted, *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1977.

Besnard, Philippe, 'L'anomie dans la biographie intellectuelle de Durkheim', *Sociologie et Sociétés* xiv:2 (1982), 45–53.

——, ed., *The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology*, New York: Cambridge University Press, 1983.

Bologh, Roslyn W., *Love or Greatness: Max Weber and Masculine Thinking – A Feminist Inquiry*, Boston: Unwin Hyman, 1990.

Bottomore, Tom, 'A Marxist Consideration of Durkheim', *Social Forces* 59:4 (June, 1981), 902–17.
——, and Robert Nisbet, *A History of Sociological Analysis*, New York: Basic Books, 1978.
Brantlinger, Patrick, *Crusoe's Footprints*, New York: Routledge, 1990.
Coser, Lewis A., 'Durkheim's Conservatism and its Implications for Sociological Theory', in Coser, *Continuities in the Study of Social Conflict*, New York: Free Press, 1967.
——, *Masters of Sociological Thought*, New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1971.
Derrida, Jacques, 'Afterword: Toward an Ethic of Discussion', in *Limited inc.*, Evanston: Northwestern University Press, 1988, 111–60.
Fenton, Steve with Robert Reiner and Ian Hamnett, *Durkheim and Modern Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
——, 'Race, Class and Politics in the Work of Emile Durkheim', in UNESCO, *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Paris: UNESCO, 1980, 143–81.
Filloux, Jean-Claude, *Durkheim et le Socialisme*, Geneva: Libraire Droz, 1977.
——, 'Il ne Faut pas Oublier que Je Suis Fils de Rabbin', *Revue Française de Sociologie* 17:2 (April, 1976), 259–66.
Gane, Mike, 'Durkheim: The Sacred Language', *Economy and Society* 12:1 (February, 1983a), 1–47.
——, 'Durkheim: Woman as Outsider', *Economy and Society* 12 (1983b) 227–70.
——, 'Institutional Socialism and the Sociological Critique of Communism', *Economy and Society* 13 (1984), 305–30.
——, *On Durkheim's Rules of Sociological Method*, New York: Routledge, 1988.
Giddens, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971a.
——, 'Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology', *American Journal of Sociology* 81:4 (1976), 703–29.
——, 'Durkheim as a Review Critic', *Sociological Review* 18:2 (July, 1970), 171–96.
——, 'Durkheim's Political Sociology', *Sociological Review* 19:4 (November, 1971b) 477–519.
——, 'The "Individual" in the Writings of Durkheim', *Archives Européennes de Sociologie* 12:2 (1971c), 210–28.
Gieryn, Thomas, 'Durkheim's Sociology of Scientific Knowledge', *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 18:2 (April, 1982), 107–29.
Glock, Charles and Phillip Hammond, *Beyond the Classics*, New York: Harper & Row, 1973.
Gouldner, Alvin, 'Introduction', in Durkheim, *Socialism and Saint-Simon*, Yellow Springs, Ohio: Antioch Press, 1958, pp. v–xxvii.
Hall, Stuart, 'The Hinterland of Science: Ideology and the "Sociology of Knowledge"', *Working Papers in Cultural Studies* 10 (1977), 9–32.

Hamnett, Ian, 'Durkheim and the Study of Religion', in Fenton, Steve with Robert Reiner and Ian Hamnett, *Durkheim and Modern Sociology*, New York: Cambridge University Press, 1984, 202–18.

Hirst, Paul Q., *Durkheim, Bernard and Epistemology*, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1975.

——, 'Morphology and Pathology: Biological Analogies and Metaphors in Durkheim's *The Rules of Sociological Method*', *Economy and Society* 2:1 (February, 1973), 1–34.

Jones, Robert, 'On Understanding a Sociological Classic', *American Journal of Sociology* 83:2 (1977), 279–319.

Kaufman-Osborn, Timothy, 'Modernity's Myth of Facts: Emile Durkheim and the Politics of Knowledge', *Theory and Society* 17:1 (January, 1988), 121–45.

Keat, Russell and John Urry, *Social Theory as Science*, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1975.

Knapp, Peter, 'Hegel's Universal in Marx, Durkheim and Weber: The Role of Hegelian Ideas in the Origin of Sociology', *Sociological Forum* 1:4 (Fall, 1986), 586–609.

LaCapra, Dominick, *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher*, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Lacroix, Bernard, *Durkheim et la Politique*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1981.

Larrain, Jorge, 'Durkheim's Concept of Ideology', *The Sociological Review* 28:1 (February, 1980), 129–39.

Lehmann, Jennifer M., *Durkheim and Women: The Problematic Relationship*, Lincoln: The University of Nebraska Press, Forthcoming.

——, 'Durkheim's Response to Feminism: Prescriptions for Women', *Sociological Theory* 8:2 (1990), 163–87.

——, 'Durkheim's Women: The Durkheimian Theory of the Structures and Functions of Sexuality', *Current Perspectives in Social Theory* 11 (1991), 141–67.

——, 'The Undecidability of Derrida/The Premature Demise of Althusser', *Current Perspectives in Social Theory* 13 (1993).

Lukes, Steven, 'Durkheim's "Individualism and the Intellectuals"', *Political Studies* 17:1 (March, 1969), 14–30.

——, *Emile Durkheim: His Life and Work*, Stanford: Stanford University Press, 1985.

Marske, Charles, 'Durkheim's "Cult of the Individual" and the Moral Reconstitution of Society', *Sociological Theory* 5:1 (Spring, 1987), 1–14.

Mestrovic, Stjepan, 'Durkheim's Concept of the Unconscious', *Current Perspectives in Social Theory* 5 (1984), 267–88.

——, 'Durkheim's Renovated Rationalism and the Idea that "Collective Life is Only Made of Representations"', *Current Perspectives in Social Theory* 6 (1985), 199–218.

——, *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology*, Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1988.

Mitchell, M. Marion, 'Emile Durkheim and the Philosophy of Nationalism', *Political Science Quarterly* 46:1 (1931), 87–106.

Moore, Barrington, 'Strategy in Social Science', in M. Stern and A. Vidich, eds., *Sociology on Trial*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1963.
Munch, Richard, *Understanding Modernity*, New York: Routledge, 1988.
Nisbet, Robert, 'Conservatism and Sociology', *American Journal of Sociology* 58 (1952), 167–75.
——, *Emile Durkheim*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1965.
——, *The Sociology of Emile Durkheim*, New York: Oxford University Press, 1975.
Nizan, Paul, *The Watchdogs*, New York: Monthly Review Press, 1971.
Nye, D.A. and C.E. Ashworth, 'Emile Durkheim: Was He a Nominalist or a Realist?' *British Journal of Sociology* 22:2 (June, 1971), 133–48.
Parsons, Talcott, 'Durkheim on Religion Revisited: Another Look at *The Elementary Forms of the Religious Life*', in Glock and Hammond, eds., (1973).
——, *The Structure of Social Action*, Vols. 1 and 2, New York: Free Press, 1949.
Pateman, Carole, *The Sexual Contract*, Stanford: Stanford University Press, 1988.
Pearce, Frank, *The Radical Durkheim*, Boston: Unwin Hyman, 1989.
Pickering, W.S.F., *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*, London: Routledge & Kegan Paul, 1984.
Poggi, Gianfranco, *Images of Society: Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx, and Durkheim*, Stanford: Stanford University Press, 1972.
——, 'The Place of Religion in Durkheim's Theory of Institutions', *Archives Européennes de Sociologie* 12:2 (1971), 229–60.
Pope, Whitney, 'Classic on Classic: Parsons' Interpretation of Durkheim', *American Sociological Review* 38:4 (August, 1973), 399–415.
——, 'Durkheim as a Functionalist', *The Sociological Quarterly* 16:3 (Summer, 1975), 361–79.
——, Jere Cohen and Lawrence E. Hazelrigg, 'On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis', *American Sociological Review* 40:4 (August, 1975), 417–27.
Ranulf, Svend, 'Scholarly Forerunners of Fascism', *Ethics* 50 (1939), 16–34.
Richter, Melvin, 'Durkheim's Politics and Political Theory', in Wolff (1960), 170–210.
Ritzer, George, *Sociological Theory*, New York: Alfred A. Knopf, 1988.
Schmid, Herman, 'On the Origin of Ideology', *Acta Sociologica* 24:1–2 (1981), 57–73.
Strawbridge, Sheelagh, 'Althusser's Theory of Ideology and Durkheim's Account of Religion: An Examination of Some Striking Parallels', *Sociological Review* 30:1 (1982), 125–140.
Szacki, Jerzy, *History of Sociological Thought*, Westport: Greenwood Press, 1979.

Takla, Tendzin and Whitney Pope, 'The Force Imagery in Durkheim: The Integration of Theory, Metatheory, and Method', *Sociological Theory* 3:1 (Spring, 1985), 74–88.
Therborn, Goran, *Science, Class and Society*, London: New Left Books, 1976.
Tiryakian, Edward, 'Emile Durkheim', in Bottomore and Nisbet (1978).
Wallace, Ruth, 'Emile Durkheim and the Civil Religion Concept', *Review of Religious Research* 18:3 (1977), 287–90.
——, 'The Secular Ethic and the Spirit of Patriotism', *Sociological Analysis* 34:1 (Spring, 1973), 3–11.
Wallwork, Ernest, *Durkheim, Morality and Milieu*, Cambridge: Harvard University Press, 1972.
Willer, Judith, 'The Implications of Durkheim's Philosophy of Science', *Kansas Journal of Sociology* 4:4 (Fall, 1968), 175–190.
Wityak, Nancy and Ruth Wallace, 'Durkheim's Non-Social Facts About Primitives and Women', *Sociological Inquiry* 51 (1981), 61–7.
Wolff, Kurt, ed., *Emile Durkheim*, Columbus: Ohio State University Press, 1960.
Worsley, P.M., 'Emile Durkheim's Theory of Knowledge', *Sociological Review* 4 (1956), 47–62.
Zeitlin, Irving, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1981.

Bibliography of Durkheim's works

'Contribution', Dagan, Henri, *Enquête sur l'antisemitisme*, Paris: P.V. Stock, 1899, 59–63.

Contributions to L'Année Sociologique, New York: Free Press, 1980, edited by Yash Nandan.

'Cours de science sociale: leçon d'ouverture', *Revue Internationale de l'Enseignement*, xv, 23–48, 1888.

De la Division du Travail Social, Paris: Alcan, 1893.

The Division of Labor in Society, New York: MacMillan, 1933.

'The Dualism of Human Nature', in Wolff (1960), 325–40.

'A Durkheim Fragment: The Conjugal Family', *American Journal of Sociology*, 5, lxx, 527–36.

L'Education Morale, Paris: Alcan, 1925.

The Elementary Forms of the Religious Life, New York: MacMillan, 1915.

Emile Durkheim on Institutional Analysis, Chicago: University of Chicago Press, 1978, edited by Mark Traugott.

Essays on Morals and Education, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979, edited by W.S.F. Pickering.

Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse. Paris: Alcan, 1912.

Incest: The Nature and Origin of the Taboo, New York: Lyle Stuart, 1963.

'Individualism and the Intellectuals', *Political Studies*, xvii, 1969, 14–30.

'Introduction to the Sociology of the Family', in Traugott (1978).

Leçons de Sociologie, Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

Moral Education, New York: Free Press of Glencoe, 1961.

'Pragmatism and Sociology' (1913–14) in Wolff (1960), 386–436.

'Prefaces to L'Annéé Sociologique', in Wolff (1960), 341–53.

Primitive Classification, Chicago: University of Chicago Press, 1973. (With Marcel Mauss.)

Professional Ethics and Civic Morals, London: Routledge & Kegan Paul, 1957.

Les Règles de la Méthode Sociologique, Paris: Alcan, 1895.

The Rules of the Sociological Method, Glencoe, Illinois: Free Press of Glencoe, 1938.

Socialism and Saint-Simon, Yellow Springs, Ohio: Antioch Press, 1958.

Le Socialisme, Paris: Presses Universitaires de France, 1928.

'La Sociologie en France au XIXe siècle', *Revue Bleue*, 4e serie, xii, 609–13.
Sociologie et Philosophie, Paris: Alcan, 1924.
'Sociologie et sciences sociales', *Revue Philosophique de la France L'étranger*, lv, 1903, 465–97.
'Sociology', in Wolff (1960), 376–385.
'Sociology and its Scientific Field', in Wolff (1960), 354–75.
Sociology and Philosophy, Glencoe, Illinois: Free Press of Glencoe,
Le Suicide, Paris: Alcan, 1897.
Suicide, Glencoe, Illinois: Free Press of Glencoe, 1951.

المؤلفة في سطور:

جينيفر م ويزلي ليمان

أستاذ علم الاجتماع ودراسات المرأة في جامعة نبراسكا

متخصصة في المدرسة الفرنسية في النظرية الاجتماعية البنيوية، وهي معروفة بين المهتمين بأعمال دوركايم وتلامذته. وقد كتبت حوله كتابين وأربعة مقالات تعتبر نقدا نسويا لمجمل أعماله، إلى جوار مراجعات تقوم بها لكل ما يصدر بخصوص دوركايم أو النظرية الاجتماعية الفرنسية، منها مقال:"موت المؤلفين وحياة النصوص"، وهو مراجعة لكتابي "دوركايم الجديد" و"أشباح دوركايم".

من مؤلفاتها :

دوركايم والنساء، مطبعة جامعة نبراسكا، ١٩٩٤.

إميل دوركايم والفكر الاجتماعي البنيوي في فرنسا، دار جامعة نيويورك، ١٩٨٩.

محررة سلسلة منظورات معاصرة في النظرية الاجتماعية، ومما حررته:

نقد النظرية الاجتماعية للإشتراكية، ٢٠٠٢.

النظرية النقدية: ذوات وموضوعات متعددة، ٢٠٠٣.

النظرية الاجتماعية بوصفها توجهًا سياسيًّا في المعرفة، ٢٠٠٥.

العولمة بين الحرب الباردة والاستعمار الجديد، ٢٠٠٦.

ومن مقالاتها:

- نظريات دوركايم في الانحراف والانتحار: مراجعة نسوية، المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع، المجلد ١٠٠، العدد ٤، يناير ١٩٩٥.

- مسألة الطائفة في المجتمع الحديث، مجلة المراجعة السوسيولوجية الأمريكية، المجلد ٦٠، ١٩٩٥.

- الاستجابة الجدلية لمعالجة دونالد ليفين للتقليد الفرنسي في النظرية الاجتماعية، المجلة الفصلية لعلم الاجتماعية، المجلد ٤٢، العدد ٢، ٢٠٠١.

المترجم في سطور

محمود أحمد عبدالله عبد الناصر

مواليد ٢٩/١٠/١٩٧٨

ليسانس آداب اجتماع ، كلية الآداب، جامعة القاهرة (فرع بني سويف)، ١٩٩٩.

ماجستير علم اجتماع الأدب في: " التهميش الاجتماعي في القصيدة العربية القديمة: شعر الصعاليك نموذجا"، جامعة بنها ، ٢٠٠٦ .

من أعماله:

ديوان لقطة باردة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة إبداعات معاصرة ، ٢٠٠٢.

- التناقضات المتعاقبة للحداثة (مترجم)، ليندا هاتشيون، مجلة مقاربات نقدية، العدد الثالث، المجلد الثاني ، المغرب ، مايو ٢٠٠٩ .

- تأويل الفعل الاجتماعي عند بول ريكور، مجلة إضافات، العدد الثامن، خريف ٢٠٠٩

× الايميل : mandourway@yahoo.com

المراجع فى سطور:

محمود الكردى

- أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب جامعة القاهرة .

- له دراسات وبحوث عديدة فى مجالات البحث الاجتماعي ، أهمها ما يتصل بمشكلات المدينة ، والمجتمعات الحضرية ، فضلا عن بحوث التنمية الاجتماعية بالمجتمعات الآخذة فى النمو ، والسكان ، والعشوائيات ، والأبعاد الاجتماعية والثقافية للأنماط العمرانية المختلفة .

كاتب التقديم فى سطور :

محمد حافظ دياب

من مواليد يناير، عام ١٩٣٨، محافظة الدقهلية.

أستاذ متفرغ بكلية آداب بنها، عام ,١٩٩٨

عضو الجمعية الدولية لعلم الاجتماع.

عضو الجمعية العربية لعلم الاجتماع.

عضو لجنة الدراسات الاجتماعية بالمجلس الأعلى للثقافة.

شارك في أكثر من مائة مؤتمر محلي وعربي ودولي.

له العديد من المؤلفات منها :

- مقدمة في علم اجتماع اللغة، الرياض، عام ١٩٨٠.
- سيد قطب : الخطاب والأيديولوجيا، القاهرة، عام ١٩٨٦.
- نقد المجتمع الأهلي، الأسكندرية، عام ١٩٩١.
- السيرة الشعبية : إبداعية الأداء، القاهرة، عام ١٩٩٦.
- الإسلاميون المستقلون : الهوية والسؤال، القاهرة، عام ٢٠٠٢.
- سبي الرافدين، دار عين، القاهرة، ٢٠٠٧.
- تعريب العولمة، مركز الأهرام للدراسات السياسية، ٢٠٠٩.
- الخلدونية والتلقي، دار رؤية، القاهرة، ٢٠٠٩.

التصحيح اللغوى: إيهاب همام
الإشراف الفنى: حسن كامل



يحلل هذا الكتاب نظرية دوركايم الاجتماعية من منظور البنيوية النقدية؛ إذ تبحث جينيفر م. ليمان مناقشة دوركايم للعلاقة بين الفرد والمجتمع، كما تتناول أيضًا فهمه للعلاقة بين ذات المعرفة وموضوعها، وعلاقة الحقيقة بالأيديولوجيا، وهي في بحثها، تقدم قراءة جديدة ومميزة لنصوص دوركايم الأساسية.

تصميم الغلاف: عبد الحكيم صالح